شرح مجلہ

علامہ محمد خالد اتاسی رحمہ اللہ

ترجمہ

مفتی امجد العلی

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی
الجامعة الاسلامية العالمية
اسلام آباد ـــــ پاکستان

اس کتاب کے بارے میں

وطن عزیز میں نفاذ اسلام کی مبارک مساعی کے پیش نظر ادارہ تحقیقات اسلامی کی طرف سے فقہ اسلامی کی قدیم کتب اور بعض کے منتخب ابواب کے تراجم شائع کئے جا رہے ہیں - ان تراجم کو علمی حلقوں میں کافی پذیرائی حاصل ہوئی تو ادارے نے یہ فیصلہ کیا کہ مجلہ احکام عدلیہ کا ترجمہ بھی شرح کے ساتھ شائع کیا جائے -

انیسویں صدی میں دولت عثمانیہ نے قانون مدنی کی ضابطہ بندی کا ارادہ کیا - جلیل القدر علماء اور مفتی اس کی مجلس تدوین میں شامل تھے - یہ تدوین ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں مکمل ہوئی اور مجلة الاحکام العدلیه کے نام سے شائع ہوئی - مجلہ کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایہ کتابوں سے ماخوذ ہیں - مجلہ ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے جس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ ابواب ہیں - ان مسائل کا تعلق معاملات سے ہے ، عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل شامل نہیں -

مجلہ کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں - ادارہ تحقیقات اسلامی نے علامہ خالد الاتاسی کی شرح کا انتخاب کیا - علامہ خالد الاتاسی حمص کے مفتی تھے - انہوں نے مجلہ کی مبسوط شرح لکھنا شروع کی جس کی تکمیل ان کے فرزند جلیل مفتی محمد طاہر اتاسی کے ہاتھوں ہوئی - یہ ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں -

شرح مجلہ کا یہ اردو ترجمہ ادارے کے ایک رکن مفتی امجد العلی(م۱۹۸۶ء) نے کیا ہے مفتی صاحب ابتدائی تین حصوں کا ترجمہ مکمل کر چکے تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا -

شرح مجلّہ

مجلّۃ الأحکام العدلیّۃ کی شرح

علامہ محمد خالد اتاسی رحمہ اللہ

ترجمہ

مفتی امجد العلی

اِدارۂ تحقیقاتِ اِسلامی

الجامعة الاسلامية العالمية

اِسلام آباد —— پاکستان

سلسلۂ مطبوعات ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد ۔ نمبر ۷۱

اشاعتِ اوّل ـــــــ ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء اکیس سو

ISBN. 969-408-061-4

مصنف ـــــــ علّامہ محمد خالد اتاسی رح

مترجم ـــــــ مفتی امجد العلی

مقدمہ ـــــــ ڈاکٹر شیر محمد زمان

فہرستِ اشاریہ و تدوین ـــــــ محمد میاں صدیقی

خطاطی ـــــــ خالد یوسفی

کمپوزنگ ـــــــ محمد جاوید

تصحیح پروف ـــــــ قاری خورشید احمد

نگران طباعت ـــــــ ظفر علی (پریس منیجر)

ناشر ـــــــ سعید احمد شاہ

مطبع ـــــــ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی پریس، اسلام آباد

قیمت ـــــــ

فہـــرست عنـوانات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

قانون اسلامی کی اساس قرآن و سنت پر ہے۔ ہر دور میں مسلم معاشرے کو درپیش مسائل کا حل بنیادی طور پر انہی دو سرچشموں سے تلاش کیا جاتا ہے۔ اگر کسی مسئلے کے بارے میں قرآن و سنت میں واضح حکم نہ مل سکے تو قیاس و اجتہاد سے کام لیا جاتا ہے۔ قرآن و سنت سے احکام کے اخذ و استنباط اور علمائے امت کے قیاس و اجتہاد کی انہی کوششوں کا نتیجہ علم فقہ کی صورت میں مرتب ہوا۔

اسلام کے ابتدائی دور میں جن اکابر نے علم فقہ کی بنیادیں استوار کیں ان میں اولین اور نمایاں نام امام ابوحنیفۃ النعمان بن ثابت (۸۰ - ۱۵۰ ھ) کا ہے۔ ان کے بعد امام مالک بن انس (۹۳ - ۱۷۹ھ)، امام محمد بن ادریس الشافعی (۱۵۰ - ۲۰۴ھ) اور امام احمد بن حنبل (۱۶۴ - ۲۴۱ھ) نے اپنے اپنے مسالک کی بنیاد رکھی اور اس طرح چار فقہی مسالک وجود میں آئے۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے مجتہدین نے بھی الگ فقہی مکاتب فکر کی بنا ڈالی لیکن انہیں قبول عام حاصل نہ ہو سکا۔

فقہ اسلامی سے متعلق تصنیف و تالیف کا ایک طویل سلسلہ صدیوں سے مسلمانوں کے علمی ورثے میں شامل چلا آتا ہے۔ ان تصانیف کی ترتیب قدیم وضع پر تھی اور اقوال و فتاوی کے ہجوم سے کسی خاص صورت حال کیلئے مناسب قول یا فتوی کی تلاش ایک دشوار کام تھا۔ اس دقت کو محسوس کرتے ہوئے مختلف ادوار میں مسائل و احکام کی ترتیب نو کا کام کیا جاتا رہا۔ فقہ حنفی کے حوالے سے اس ضمن میں اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۲۸ - ۱۱۱۸ھ/ ۱۶۱۹ - ۱۷۰۷ء) کی مساعی نمایاں حیثیت کی حامل ہیں۔ ان کے حکم سے ہندوستان کے مقتدر علماء کی ایک جماعت نے ان مسائل و فتاوی کا ایک مجموعہ مرتب کیا جن پر علمائے فقہ کا اتفاق تھا۔ اس میں ایسے نادر فیصلوں کو شامل کیا گیا جنہیں علماء کے ہاں حسن قبول کا درجہ حاصل تھا۔ یہ ضخیم مجموعہ فتاوی ہندیہ یا اورنگ زیب عالمگیر کی نسبت سے فتاوی عالمگیریہ کے نام سے مشہور ہوا۔ فقہ حنفی کے اس مشہور ماخذ کی ترتیب مرغینانی (م ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء) کی ہدایہ کے مطابق ہے اور فقہ اسلامی کی دیگر کتب کی طرح اس میں عبادات اور معاملات دونوں قسم کے مسائل ہیں۔ تاہم فتاوی عالمگیریہ سمیت ہماری تمام تر فقہی میراث میں کوئی کتاب ایسی موجود نہ تھی جس میں احکام دور جدید کے تقاضوں کے مطابق دفعات کی ترتیب سے مندرج ہوں۔

مجلة الاحکام العدلیه کی تدوین :

انیسویں صدی میں دیگر یورپی ممالک کی طرح دولت عثمانیه نے بھی قانون مدنی کی ضابطه بندی کا اراده کیا چنانچه ماهرین قانون کی ایک کمیٹی بنائی گئی جس کی قیادت ناظم محکمه احکام عدلیه احمد جودت پاشا کو سونپی گئی ـ ابتداء میں اس کے سات ارکان تھے جن میں علامه محمد علاء الدین بن عابدین شامی (م : ۱۲۵۲ هـ/۱۸۱۰ء) جیسے جلیل القدر فقیه اور مفتی بھی شامل تھے ـ

مجلس تدوین کا مقصد یه تھا که فقہی مسائل اور معاملات کے بارے میں ایک ایسا مجموعه مرتب کیا جائے جس کی تدوین جدید قانونی ضوابط کی نہج پر ہو ، جو اختلافات سے پاک ہو، اور جس سے استفادے میں کوئی دقت یا الجھن پیش نه آئے ـ

مجلس تدوین نے اپنی رپورٹ محرم الحرام ۱۲۸٦ هجری/ ۱۸٦۹ء کو صدر اعظم علی پاشا کی خدمت میں پیش کی اس میں مجلة کی ترتیب و تدوین کی غرض و غایت یه بیان کی گئی :

> ,, علم فقه ایک بحر بے کنار ہے ، اس کی باریکیاں سمجھنے، اور پیچیدگیاں حل کرنے کے لئے عملی تبحر اور غیر معمولی مہارت کی ضرورت ہے ـ خصوصاً فقه حنفی کے بارے میں ـ کیوں که اس میں مختلف درجے کے بہت سے مجتہد پیدا ہوئے جو امام ابوحنیفه کے خصوصی شاگرد اور پیرو کار ہونے کے باوجود بعض اجتہادات میں ان سے مختلف رائے رکھتے ہیں ـ ایسے حالات میں کسی مسئله اور حکم کے بارے میں مختلف اقوال میں سے قول فیصل کو تلاش اور اخذ کرنا خاصا دشوار کام ہے ،، (۱) ـ

مجلس نے ایک سال کی محنت کے بعد مقدمه، اور پہلا باب مرتب کرکے حکومت کو پیش کیا ، اس میں اهل علم و فضل اور خود ارکان مجلس تدوین کے مشوره سے بعض ضروری اصلاحات و ترامیم کی گئیں ، پھر ارکان مجلس نے آپس میں کام اس طرح تقسیم کر لیا که : مجلة کا الگ الگ حصه ان کے سپرد ہو گیا مگر صدر مجلس تمام ابواب کی تدوین میں شریک رہے ـ مجلة کی تالیف ۱۲۹۳هـ/۱۸۷٦ء میں مکمل ہوئی ، اور اس طرح ترکی کے قانون مدنی کی تدوین مکمل ہو کر لوگوں کے سامنے آ گئی ـ یه مجموعه سلطان ترکی کے حکم سے مجلة الاحکام العدلیه کے نام سے شائع ہو گیا ـ مجله میں شامل قوانین ۱۹۱۸ء تک دولت عثمانیه کی عدالتوں میں رائج رہے ، اور حجاز، شرق اردن، شام،

---

(۱) سلیم بن رستم بازلبنانی ، شرح مجلة (بیروت، طبع دوم ۱۸۹۸ء) ج :۱،ص :۲ ـ

عراق ، مصر، اور سوڈان میں انھی کے مطابق فیصلے کئے جاتے رہے (۱) ۔

مضامین مجـلہ :

مجلة الاحکام العدلیة ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ اس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ باب ہیں ۔ مقدمہ میں ۱۰۰ دفعات ہیں ۔ پہلی دفعہ میں عام فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں اور باقی دفعات میں عام قواعد کلیہ کا بیان ہے۔

مجلہ کے ابواب حسب ذیل ہیں : (۱) کتاب البیوع (خرید و فروخت)، (۲) کتاب الاجارات (ٹھیکہ وغیرہ)، (۳) کتاب الکفالة (ضمانت)، (۴) کتاب الحوالة (حوالگی ہنڈی و چیک وغیرہ)، (۵) کتاب الرهن ، (۶) کتاب الامانات، (۷) کتاب الهبه ، (۸) کتاب الغصب و الاتلاف، (۹) کتاب الحجر والشفعة، (۱۰) کتاب الشرکات، (۱۱) کتاب الوکالة، (۱۲) کتاب الصلح والابراء (مصالحت و واجبات کی معافی)، (۱۳) کتاب الاقرار، (۱۴) کتاب الدعـوی ، (۱۵) کتاب البینات والتحلیف (ثبوت دعوی اور حلف)، (۱۶) کتاب القضاء ۔

مجلہ کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاهر الروایة (۲) کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین (۳) کا اختلاف ہے وہاں مجلہ میں وہ مسلک اختیار کیا گیا ہے جو زمانے کے تقاضوں اور مصلحت عامہ کے لحاظ سے زیادہ منفعت بخش ہے۔ فتاوی عالمگیریہ اور فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف مجلہ میں عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل بیان نہیں کئے گئے بلکہ اس میں صرف ان مسائل فقہ کا ذکر ہے جن کا تعلق تمدنی زندگی کے معاملات سے ہے۔

مجلـہ کی شـرحیں

مجلہ احکام عدلیہ نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پر کر دیا تھا جو دنیائے قضاء اور معاملات شرعیہ میں پایا جاتا تھا ، کیونکہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ایک ہی مسئلے کے متعلق متعدد اقوال و فتاوی پائے جاتے تھے ، وہ سب واضح اور صریح احکام کی صورت میں اس خوبی سے منضبط ہو گئے کہ قانون داں حضرات کو ان کے سمجھنے اور پیش نظر معاملات میں ان سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری نہ رہی ، اس وقت تک جو علمائے فقہ مختصر متون اور مستند کتب

---

۱ ۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی، فلسفة التشریع فی الاسلام، بیروت دار العلم ، طبع سوم ۱۹۶۱، ص ۸۶، ۸۷۔

۲ ۔ فقہ حنفی کی چھ کتابیں جنھیں ثقہ راویوں نے امام محمد سے روایت کیا ہے، کتب ظاهر الروایة ,,یا ،، مسائل اصول ،، کہلاتی ہیں ۔

۳ ۔ امام ابوحنیفہ کے دو خصوصی شاگرد اور فقہ حنفی کے ستون ۔ امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ ھ/۷۹۸ء) اور امام محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ ھ/ ۸۰۴ء) رحمهما اللہ ۔

فقہ کی شرحیں اور حواشی لکھنے میں مصروف تھے ، ان سب کی توجہات کا مرکز صرف مجلہ کے مسائل کی تفسیر اور ان کے ماخذ و دلائل کی تشریح بن گیا ۔ مجلہ کی قدیم شرحیں جو ترکی زبان میں لکھی گئیں ، ان میں عاطف بک، رشید پاشا اور جودت پاشا کی شرحیں شامل ہیں ۔ ان میں سب سے زیادہ پرانی شرح عربی زبان میں مرآۃ مجلہ احکام عدلیہ ہے جو مسعود آفندی، سابق شاہی مفتی کی تصنیف ہے اور آستانہ سے ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ء) میں شائع ہوئی ۔۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ہے جس میں مسائل مجلہ کے ماخذ بیان کئے گئے ہیں اور ساتھ ہی مختصر طور پر ان مسائل کی تشریح بھی کی گئی ہے ۔

شرح مذکور کے بعد سلیم رستم بازلبنانی مرحوم سابق رکن مجلس شوری حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ہوئی ۔ ان کی شرح ۱۸۸۸ء میں پہلی دفعہ طبع ہوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی ۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے ۔ اس کی عبارت آسان اور مختصر ہے اور اس میں اصل ماخذوں کے نام بھی درج ہیں ۔ عرب ممالک کے قانون دان طبقے میں اس شرح نے بہت شہرت پائی اور ان کے ہاں بہت مستعمل رہی ۔ باوجود اس مقبولیت کے اس میں احکام مجلہ کے دلائل شرعیہ بیان نہیں کئے گئے ۔ اسی طرح جناب سید یوسف آصاف نے ایک شرح مرآۃ المجلۃ کے نام سے لکھی ہے جس کے دو حصے ہیں ۔

مجلہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم شرح درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ہے جس کے مؤلف علی حیدر ہیں جو عثمانیہ ہائی کورٹ کے پہلے صدر، محکمہ فتاوی کے امین، وزیر عدل اور استنبول کے لاء کالج میں مجلہ کے پروفیسر تھے ۔ اس شرح کے سولہ حصے ہیں جن میں مجلہ کی طرز پر ابواب کی تقسیم کی گئی ہے ۔ ان میں کوئی باب بڑا ہے کوئی چھوٹا ، یہ رستم باز کی شرح سے زیادہ مفصل ہے اور اس میں مجلہ کے تمام احکام کی شرعی دلیلیں مع کتب حوالہ بیان کی گئی ہیں ۔ الغرض یہ ایک مکمل شرح ہے جو مصنف کے تبحر علمی اور وسعت معلومات کی دلیل ہے ۔ بعض متاخر شارحین نے اس سے مضامین نقل کئے ہیں ۔ پروفیسر فہمی حسینی، بیرسٹر ایٹ لا نے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا ۔

مجلہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح کتاب الادلۃ الاصلیۃ الاصولیۃ شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ فی قسم الحقوق المدنیہ ہے ۔ اسے پروفیسر محمد سعید مراد الغزی (پروفیسر، لاء کالج، دمشق) نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا ۔ اس مختصر شرح کے چھوٹے چھوٹے تین حصے ہیں ۔ اس شرح میں کلی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ہیں ۔ ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۱۹ء میں طبع ہوئی ۔

اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں پروفیسر محمد سعید محاسنی (پروفیسر مجلہ، لاء کالج، دمشق) کے قلم سے ایک اور شرح شائع ہوئی ۔ یہ ایک درسی کتاب ہے جس کے تین حصے

ہیں اور علی حیدر کی شرح کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس میں حوالہ جات حذف کر دیئے گئے ہیں اور قوانین جدیدہ کے ساتھ مقابلے کا اضافہ کیا گیا ہے۔

مجلہ کی ایک اور شرح ہے جسے حمص کے سابق مفتی محمد خالد اتاسی مرحوم نے تصنیف کیا اور ان کے بیٹے محمد طاہر اتاسی، سابق مفتی، نے مکمل کرکے شائع کیا ۔ یہ ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات مندرج ہیں ۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی جو سید منیر قاضی، پرنسپل لاء کالج بغداد کی تصنیف ہے۔ اس کے پانچ حصے ہیں اور ابواب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے نہ کہ دفعات کے نمبروں کے لحاظ سے ۔

ان کے علاوہ مجلہ کی اور بھی شرحیں ہیں جن میں سے اکثر میں مجلہ کی چند دفعات، خصوصاً ابتداء کی سو دفعات کی تشریح کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے ، طوالت کلام کے خوف سے یہاں ان کی تفصیل بیان نہیں کی جا رہی ۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کا اردو ترجمہ سب سے پہلے حیدرآباد دکن سے شائع ہوا، تقسیم ہند کے بعد مولانا عبدالقدوس ہاشمی نے بھی اس کا اردو ترجمہ کیا جو ۱۹۶۶ء میں کراچی سے شائع ہوا، اور دوبارہ ۱۹۸۱ء میں محکمہ اوقاف پنجاب کی طرف سے شائع کیا گیا ۔

وطن عزیز میں نفاذ اسلام کی مبارک مساعی کے پیش نظر ادارہ تحقیقات اسلامی کی طرف سے فقہ اسلامی کی قدیم کتب کے منتخب ابواب کے تراجم شائع کئے جا رہے ہیں (حدود و تعزیرات، قصاص و دیت ، ادب القاضی، ربوا اور مضاربت وغیرہ) ۔ ان تراجم کو اہل علم و فضل، بالخصوص ماہرین قانون، کے حلقوں میں کافی پذیرائی حاصل ہوئی ۔ اس حوصلہ افزا صورت حال نے ہماری ہمت بڑھائی اور ہم نے باہمی مشاورت سے یہ طے کیا کہ مجلہ کی ایک معروف اور مستند شرح کا اردو ترجمہ بھی شائع کیا جائے ۔ مجلہ کی مختلف شروح میں سے علامہ محمد خالد اتاسی مرحوم کی شرح کا انتخاب کیا گیا جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مجلہ کی شرح درر الحکام کو چھوڑ کر یہ باقی تمام شروح سے زیادہ مفصل ہے اس کی زبان اور اسلوب نسبتاً آسان ہے ، اور اکثر شروح کے بعد لکھی گئی ہے ۔ اس کا زمانہ تالیف ۱۹۳۰ء کا قریبی دور ہے کیوں کہ یہ ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۷ء کی درمیانی مدت میں حمص سے شائع ہوئی ، یہ شرح چھ حصوں پر مشتمل ہے۔

ادارہ کی طرف سے اس کے ترجمہ کا کام مفتی امجد العلی صاحب کے سپرد کیا گیا تھا وہ ابتدائی تین حصوں کا ترجمہ مکمل کر چکے تھے کہ دسمبر ۱۹۸۶ء میں ان کا انتقال ہو گیا انا للہ و انا الیہ راجعون ۔ مفتی صاحب مرحوم نے اس مفید علمی خدمت کو سرانجام دینے کے لئے جس دیدہ ریزی اور جاں فشانی سے کام کیا ، زیر نظر ترجمہ اس کی زندۂ جاوید شہادت ہے۔ قرین انصاف نہ ہوگا اگر رفیق محترم محمد میاں صدیقی صاحب

کا ذکر نہ کیا جائے جنہوں نے پوری احتیاط اور شبانہ روز محنت کے ساتھ ترجمہ کی ترتیب و تدوین اور طباعت کیلئے تیاری کی ذمہ داری سرانجام دی۔ بقیہ تین حصوں کے ترجمہ کا اہتمام بھی کیا جا رہا ہے۔

اللہ سبحانہ و تعالی کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ ادارہ تحقیقات اسلامی کو فقہ اسلامی کی اس اہم دستاویز کو پہلی بار اردو میں پیش کرنے کا فخر حاصل ہوا اس کا پہلا حصہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

امید ہے کہ شریعت اسلامیہ کے نفاذ کے ضمن میں ادارہ کی یہ کوشش افادیت کی حامل ہوگی اور اہل علم و فضل میں قبولیت کا درجہ حاصل کرے گی۔

وباللہ التوفیق و علیہ التکلان

ڈاکٹر شیر محمد زمان

ڈائریکٹر جنرل ادارہ تحقیقات اسلامی

یکم جمادی الأخری ۱۴۰۶ ھ

۱۲ فروری ۱۹۸۶ء

اسلام آباد۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقالۂ اول

علم فقہ ۔ تعریف و تقسیم

دفعہ :١ ((شریعت کے عملی مسائل جاننے کا نام علم فقہ ہے)) ۔

فقہ کے مسائل آخرت کے امور سے متعلق ہو نگے ، یا دنیا کے امور سے ۔ اگر امور آخرت سے متعلق ہیں تو انہیں عبادات کہا جائے گا ۔ اور اگر امور دنیا سے متعلق ہیں تو ان کی تین قسمیں ہیں ۔ (١) مناکحات (٢) معاملات (٣) عقوبات ۔ الٰی آخرہ ۔ ،

جو فن بے شمار مسائل پر مشتمل ہو ، اس کے طالب کیلئے اولاً تین امور کا سمجھ لینا نہایت ضروری ہوتا ہے ۔

(١) اس علم (وفن) کی تعریف ۔ یعنی ایسی کلی عبارت کے ساتھ فن کو ضبط میں لے آنا جس سے اس فن کے تمام مسائل کا ایک اجمالی تصور پیدا ہو جائے ۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے گا تو علم مطلوب ایک مجہول شئی ہوگا ، اور ایسی شئی کا (جو بہر نوع مجہول ہو ، اور کسی طرح اس کا تصور قائم نہ کیا گیا ہو) طلب کرنا (اور حاصل کرنا) مشکل ہوگا ۔ اگر اس علم کا تصور اس کی مخصوص تعریفی عبارت کے ذریعہ نہ کیا جائے بلکہ ایک عام طریقۂ عبارت سے بعض صفات(و عوارض) کے ذریعہ حاصل کر لیا گیا ہو ، تو اس صورت میں اس علم و فن کی خصوصیت کو ملحوظ رکھ کر اس کا

طلب کرنا مشکل ہوگا ۔ اور طلب خصوصی حاصل نہ ہو سکے گی ۔

(۲) اس فن کے موضوع کو جان لینا ، تاکہ اس فن کو دوسرے دیگر فنون سے ممیز کیا جا سکے ، کیونکہ علوم کا باہم ایک، دوسرے سے ممتاز (جدا جدا) ہونا انکے موضوعات کے ممیز ہونے پر موقوف ہے ۔

(۳) اس فن (علم) کی غرض و غایت یعنی یہ کہ طالب اس سے کس امر کا استفادہ کر سکے گا ۔ چنانچہ اس مقام پر ضروری ہوا کہ علم فقہ کے خصوصی تصور قائم ہونے کے لئے اس کی تعریف پیش کر دی جائے ، چنانچہ دفعہ ھذا میں اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے ، (علم فقہ) یہ لفظ دو جزو سے مرکب ہے ۔ ایک لفظ علم جو کہ مضاف ہے ، دوسرا فقہ جو کہ مضاف الیہ ہے ۔ لہذا یہاں عام تر لفظ (علم) کی اضافت خاص تر لفظ (فقہ) کی طرف ہے ،(یعنی علم کا لفظ عام ہے جو بہت سے علوم پر صادق آتا ہے) اور فقہ ، ایک مخصوص تر لفظ ہے جو سوائے اس مخصوص علم کے کسی دوسرے علم پر صادق نہیں آتا ،) لیکن اب یہ لفظ اپنی مجموعی شکل میں ایک مخصوص علم کا لقب ہو چکا ہے ۔ اور اب اس میں مذکورہ اضافی معنی ملحوظ نہیں ہوتے ۔ بلکہ مخصوص طور پر اسی علم کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے ۔

چنانچہ علم فقہ کا لفظ اپنے اضافی معنی کے اعتبار سے مرکب ہے ، لیکن لقبی معنی کے اعتبار سے مفرد ہے ، کیونکہ لقب ہونے کی حیثیت میں اس کے لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت نہیں کرتا (بلکہ اس مجموعہ سے علم کی ایک حقیقت متحدہ) ذھن میں حاصل ہوتی ہے ۔ لہذا اس لفظ کو اس علم پر ترکیب اضافی (علم الفقہ) اور بغیر ترکیب (فقہ) ہر دو طریق پر استعمال کیا جا سکتا ہے ، جیسا کہ (منطق کے علم پر) ، علم المنطق ، اور منطق ہر دو طرح استعمال کیا جاتا ہے ۔

لہذا اس مقام پر اس علم کی تعریف اضافی معنی کے اعتبار سے پیش نہیں کی جائے گی ، بلکہ لقبی معنی کے اعتبار سے پیش کی جائے گی ۔

(نوٹ : شارح نے اس مقام پر امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ,, المستصفی سے کچھ عبارت و مضمون نقل کیا تھا اس کا ترجمہ کلیۃً ترک کیا گیا ہے ، کیونکہ اس کا تعلق قانونی حیثیت سے بالکل جدا تھا بلکہ عام ذی علم طبقہ کیلئے ایک لاطائل بحث کے درجہ میں متصور تھا) ۔

تعریف : ((شریعت کے عملی مسائل جان لینے کا نام علم فقہ ہے)) مسائل کا لفظ اس تعریف میں جنس ہے (یعنی ایک کلی ہے جو دیگر علوم کے مسائل پر بھی بولا جا

سکتا ہے) چونکہ فقہ کے بعض مسائل قطعی ہیں ، اور بعض ظنی ہیں ۔ اس لئے صاحب (کتاب) المرأۃ نے اس مقام پر علم کے معنی ، اعتقاد راجح ، کئے ہیں تاکہ اس لفظ میں ظن (غالب) اور تقلید بھی شامل ہو جائے ، (لیکن ہمارے خیال میں) جبکہ فقہ کے ظنی مسائل پر عمل کرنا بھی شریعت کی اطاعت واجبہ کے درجہ میں ہے ، تو پھر علم سے اگر یہ معنی مراد لیا جائے کہ ((علم کسی شئی کا قطعی ادراک حاصل کر لینا ہے)) تو اس معنی کے مراد لینے سے کوئی مانع موجود نظر نہیں آتا ۔ اگرچہ بذاتہا یہ مسائل ظنی ہوتے ہیں (لیکن واجب العمل ہونے میں قطعی الثبوت مسائل کے درجہ میں متصور ہوتے ہیں) مقام غوروفکر ہے ۔

مسائل : مسئلہ کی جمع ہے ۔ یہ کلام کا وہ مجموعہ ہے جو کہ علم فقہ کا موضوع ہے ۔ ۔ مثلاً مکلف کا فعل فرض ہوگا ، یا واجب ، مندوب ، یا مباح ، یا ممنوع (اس مثال میں شارح نے مکلف کے فعل کی وہ اقسام بیان کی ہیں جو کسی قسم کے ذاتی عوارض سے مقید نہیں بلکہ مطلق ہیں ۔ مترجم) ۔ اور کبھی ان کو کسی عارضی صفت سے مقید کرکے بیان کیا جاتا ہے ، جیسا کہ فعل فرض ثواب کا موجب ہوتا ہے اور عذاب سے نجات دہندہ ۔ اور کبھی مکلف کے فعل کی کسی نوع (قسم) کو بیان کر دیا جاتا ہے ، جیسا کہ ((نماز دین کا ستون ہے)) ۔ (چنانچہ نماز مکلف کے فرض افعال میں سے ان کی ایک مخصوص نوع مطلق ہے) کبھی اس نوع کو اسکی کسی صفت سے مقید کرکے بیان کیا جاتا ہے ، جیسا کہ ((نماز فرض ہے جسکا ادا کرنا ضروری ہے)) (کبھی مکلف کے فعل کی غرض ذاتی کو مطلقاً بیان کر دیا جاتا ہے ، جیسا کہ (فعل) فاسد اپنی حقیقت کے اعتبار سے صحیح ہوتا ہے)) اور کبھی اس کو مقید کرکے بیان کیا جاتا ہے ، جیسا کہ فاسد وہ ہے جو اپنی ذات میں قابل ابطال ہو » ، علی ھذا القیاس ۔

شرعیہ : یعنی وہ مسائل جو شارح کے خطاب پر موقوف ہوں ، (چنانچہ شرعیہ کی قید لگانے سے) عقلی اور اصطلاحی احکام خارج ہو گئے ، مثلاً آتش کی حرارت کا حکم عقلی ہے اور (فعل) کے فاعل کا مرفوع ہونا (علم نحو کا) حکم اصطلاحی ہے ، اس قسم کے احکام علم فقہ کا موضوع نہیں ہیں (مرأۃ الاصول) ۔

عملیہ : یعنی جو انسانی عمل کی کیفیت سے متعلق ہوتے ہیں ۔ یعنی یہ کہ انسان کا عمل (مذکورہ) پانچ صفات میں سے کونسی صفت سے متصف ہے ، آیا فرض ہے ، یا واجب ، یا حرام وغیرہ (مرأۃ وازمیری مختصراً) ۔

الف :۔ آخرت سے متعلقہ مسائل

جب حق تعالی کا ارادہ نوع انسانی کی ایجاد سے متعلق ہوا ، تو اس نے(انسان کی آفرینش کے بعد) اس میں جوہر عقل اس لئے ودیعت فرمایا کہ انسان اس کے ذریعہ اللہ تعالی کی ذات و صفات و دیگر عقائد الہیہ تک پہونچکر سعادت ابدیہ حاصل کر سکے ، اور عقل کی تکمیل کیلئے اللہ تعالی نے انسان پر بدنی عبادات فرض کیں تاکہ ربوبیت اور بندگی کا حق ادا ہو سکے اور عنایت اور نعمت و کرم کا حق ادا کرنے کے لئے مالی عبادات فرض کیں (ان دونوں کو فقہ کی اصطلاح میں عبادات کہا جاتا ہے)۔

ب :۔ دنیا سے متعلقہ مسائل .

جو احکام دینوی امور سے متعلق ھیں ، انکی تین قسمیں ھیں ۔

(۱) مناکحات : یہ ایک اعتبار سے عبادت اور دوسرے اعتبار سے معاملہ ھیں ، اگر اس عمل سے عفت نفس اور نسل مسلم کی کثرت کی نیت بھی ہو تو یہ عبادت ھیں ، لیکن ساتھ ھی چونکہ دیگر عقود (معاھدات) کی طرح اس عمل سے دنیوی مصالح بھی متعلق ھوتے ھیں ، اس لئے یہ معاملہ بھی ھیں ۔

(۲) خالص معاملات : جیسا کہ بیع ، اجارہ ، مزارعت (کھیتی باڑی کرنا) شرکت وغیرہ ، عقود یا بیع کا اقالہ (واپسی) جن کی انسان کو اپنی معاشی و اقتصادی زندگی میں ضرورت لاحق ھوتی ہے۔

(۳) عقوبات : جن سے یہ مقصود ھوتا ہے کہ انسان کے (اغراض) و مقاصد شرعی طریقہ پر بگاڑ اور فساد سے بالاتر رہ کر صحیح طور پر انجام پائیں ، کیونکہ شارع تعالی کا مقصود یہ ہے کہ اپنی اس مخلوق کی ، ذات و عقل اور دین و نسب و نسل اور مال میں حفاظت فرمائے (ان پانچ امور سے کوئی امر ضائع نہ ھونے پائے) یہ پانچ ایسے اصول ھیں جن کو ھم سے پہلے تمام ادیان نے عالم انسانی کے تمام مصالح کی اصل قرار دیا ہے ، یہی امور اصلاح اور محافظت کا خلاصہ اور نظام عالم (عادلانہ) نظام کی بنیاد ھیں ۔

اسی لئے شریعت نے ایسے بدعتی شخص کو جو لوگوں کو اپنی بدعت کی جانب دعوت دیتا ھو ، اور بنی نوع انسان کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ھو سزا کا مستحق قرار دیا ہے ، تاکہ لوگوں کا دین اس شخص کی بدعت سے محفوظ رہ سکے ، اور قصاص کا حکم اس لئے دیا کہ انسانی جانیں محفوظ رہ سکیں ، اور شرابی پر حد مقرر کرنا اس لئے ہے کہ عقل انسانی محفوظ رھے ، کیونکہ عقل ھی ایک ایسا جوھر ہے جس پر انسان کے مکلف ھونے کا مدار ہے ، (اور عقل ھی انسانی شرافت کی بنیاد ہے)، زنا پر حد

(شرعی سزا) اس لئے مقرر کی کہ انسان کی نسل اور اس کے نسب میں فساد واقع نہ ہونے پائے ۔ اور چوری پر سزا اس لئے رکھی کہ لوگوں کے اموال (ایک دوسرے کی دست برد) سے محفوظ رہیں ۔

ان مذکورہ مشروعات کے دیگر لواحقات بھی ہیں جو ان سے درجہ میں کم مرتبہ رکھتے ہیں ۔ وہ درحقیقت ان مشروعات کی تکمیل کا ذریعہ یا ان کے لئے زینت بخشی کا سبب متصور ہوتے ہیں ۔ (طوالت کے پیش نظر) اس مقام پر ان کا بیان کرنا غیر ضروری ہے ۔ ان کی تفصیل اور وضاحت کے لئے کتب اصول کا مطالعہ کیا جانا چاھئے ، کتنا پاک معبود ہے اور اس کی حکمت کس قدر زینت بخش عالم ہے :۔

واضح رہے کہ اللہ تعالی نے انسان کی تخلیق میں تین قوتیں ودیعت فرمائی ہیں. (گویا یہ انسان کی فطرت و جبلت ہیں) ۔

(۱) قوت شہوانیہ ۔ (۲) قوت غضبیہ ۔ (۳) قوت عقلیہ ۔

ابتدائی دو قوتیں انسان کو فساد اور بگاڑ اور ایک دوسرے کے خون بہا دینے پر آمادہ کرتی ہیں ۔ اور تیسری قوت اول دو کے مقابلے میں معرفت اور (انجام کار) اللہ کی اطاعت پر ابھارتی ہے ۔ چنانچہ جرائم پر سزا مقرر کرنے کا منشاء یہی ہے ، کہ اول دونوں قوتیں اعتدال کی حالت پر رہیں ، اور قوت عقلیہ پر غالب نہ آ سکیں تاکہ انسان کے (مصالح) ذاتی میں فساد اور بگاڑ نہ پیدا ہو ، ایسا نہ ہو کہ باھمی تنازعات کے ذریعہ ایک دوسرے کو فنا کر دینے کے درپے ہو جائے ۔ اس موقعہ پر اللہ تعالی کے اس ارشاد کی (واذ قال ربک للملائکۃ انی جاعل فی الارض خلیفۃ ۔ الآیہ (۱) کی تفسیر ملاحظہ فرمائیں ، اس سے آپ کو اندازہ ہو گا کہ زمین کا آباد کرنا انسان کی تخلیق کے بغیر ممکن نہ تھا ۔ اس لئے کہ انسانی قوام میں ایسی حسی و باطنی قوتیں ودیعت کر دی گئی ہیں جنکے ذریعہ تمام تر صنعتیں اور اختراعاتی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں ، اسی لئے مجلۃ الاحکام میں کہا گیا ہے ((اللہ تعالی نے اس عالم کے نظام کو ایک مقررہ وقت تک باقی رکھنے کا ارادہ کر رکھا ہے)) یعنی آخری ایام دنیا قیام قیامت تک ۔ اور یہ بقا اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ انسان کی ہستی باقی رہے ((یہ عبارت جرائم کی سزا مقرر کرنے کی طرف اشارہ ہے)) ((اور اس ہستی کی بقا مرد اور عورت کے دریمان ازدواجی تعلق قائم کرنے پر ہے) ۔ (یہ نکاح مشروع ہونے کی طرف اشارہ ہے) ((دوسرے درجہ میں انسان سے انسان کا باھمی ربط وضبط اورمیل ملاپ ہے)) تاکہ آپسمیں انقطاع کا سلسلہ قائم نہ ہونے پائےجسکا سبب وھی ہر دو قوتیں شہویہ اورغضبیہ

ہوا کرتی ہیں ۔ جو انسان کیلئے ایسے فساد کا باعث ہو جاتی ہیں جسکے دفعیہ کیلئے سزا کا حکم دیا جانا لازمی ہو جاتا ہے ، ((اس کے بعد تیسرے درجہ میں انسان اپنے اعتدال مزاج کی بنا پر اس امر کا محتاج ہے کہ اپنی بقاء کیلئے صناعت کے میدان میں قدم رکھے تاکہ غذا لباس ، مسکن جیسے زندگی کے اسباب مہیا کر سکے)) کیونکہ انسان اپنی فطرت میں متمدن پیدا ہوا ہے ، یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ دیگر حیوانات کی طرح انفرادی زندگی گذار سکے(چنانچہ اسکی اس فطرت کایہ تقاضا ہے کہ افراد انسانی میں باھمی تعاون اور مشارکت ہو) کیونکہ معیشت کے اسباب کا ایک دوسرے سے انقطاع اختیار کئے ہوئے فراہم کر لینا ۔ باین طور کہ انسان اپنی اس غذا کو جس کے حصول کیلئے چند در چند وسائط کی ضرورت ہے ، تنہا رہ کر حاصل کر لے ، بعید از عقل ہے ، مثلاً لوہے کی کان سے لوہے کا برآمد کرنا ۔ پھر اس لوہے سے کھیتی باڑی کیلئے آلات کی تیاری ۔ پھر ان آلات کا استعمال ، کھیت کا جوتنا ، گھانا ، بونا ، پٹیلہ دینا ، نرائی کرنا وغیرہ بعدہ بالیوں سے دانے علیحدہ کرنا ۔ انکو پیسنا (یا دوسری استعمال کے قابل بنانا) گوندنا ، روٹی تیار کرنا یہ سب کچھ ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر ناممکن ہے ، اسی پر لباس اور مسکن کے حصول کو قیاس کر لیا جائے ، ((خلاصہ یہ کہ انسان اپنے طبعی اعتبار سے اجتماعی حیثیت سے زندگی بسر کرنے پر مجبور ہے ، یہ ممکن نہیں کہ وہ دیگر حیوانات کی طرح تنہائی کی زندگی بسر کر سکے ۔ بلکہ باھمی تعاون و مشارکت کے ساتھ شہریت کی بنیاد رکھ کر زندگی بسر کرنا ہی اس کی سرشت میں داخل ہے ۔ اور اسی کا محتاج ہے ، ساتھ ہی اس کی یہ حالت بھی ہے کہ وہ اپنی قوت شہویہ و غضبیہ کے زیر اثر ایسے امور کا مطالبہ کرتا ہے جن کو وہ اپنے حق میں مفید تصور کرتا ہے ، اور ان مفید امور کے حصول میں مداخلت کرنے والے پر اس کو غصہ آتا ہے ،)) اگر لوگ عادلانہ طریقۂ کار سے اپنے مطلوب کے حاصل کرنے کی روش اختیار کیے رہتے تو باھم کسی قسم کی کوئی خصومت پیدا ہی نہ ہوتی ، لیکن چونکہ یہ نفسیاتی شہوات کے زیر اثر ہو کر اپنے اغراض و مطالب کے حصول کی کوشش کرتے ہیں ، اس خصومت باھمی کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے ، ((چنانچہ نظام عدل کو اسی خلل سے محفوظ رکھنے کے لئے ایسے قوانین کی ضرورت لاحق ہوئی جن کے حق میں شریعت کی جانب سے تائید کی گئی ہو۔

اور ازدواجی تعلقات ان قوانین کے تحت وجود میں آئیں ، ایسے قوانین ہی کو فقہ میں ، مناکحات کا نام دیا گیا ہے)) اور اسی لحاظ سے یہ معاملہ متصور ہوتے ہیں ۔

چنانچہ اس طرح مشروعات کی مذکورہ تین اقسام مستخرج ہوتی ہیں ، یعنی

عبادات ، معاملات ، عقوبات ، ۔ لہذا ، نماز ، زکوۃ ، صوم ، حج ، جہاد ، عبادات ہیں ۔ اور معاوضات مالیہ و مناکحات و مخاصمات و امانات ، معاملات ہیں ، اور قصاص ، حد زنا ، حد سرقہ ، شراب کے استعمال پر حد ، حد قذف (زنا کی تہمت لگانے اور صحیح ثابت نہ ہونے) کی حد یہ پانچوں حکم عقوبات میں سے ہیں ، (اور دیگر غیر منصوصہ جرائم) پر تعزیری احکام ان عقوبات ہی کے لواحقات ہیں ۔ (چنانچہ مجلہ ھذا کی تالیف و تدوین کے وقت ۔ معاملات کی قسم کے کثیر الوقوع مسائل کے استخراج کو پیش نظر رکھا گیا ہے ، جو فقہ حنفی کی معتبر کتابوں میں بعنوان ، کتاب و باب ، و فصل بیان کیے گئے ہیں ۔ اور اسی عنوان سے مجلہ ھذا میں ایسے فروعی مسائل کو جو عدالتہائے عثمانیہ میں معمول بہا تھے ، بطرز دفعات مرتب کیا گیا ہے ، چونکہ متاخرین فقہاء نے ان تمام (جزئی) مسائل کے کچھ ایسے مفید اور جامع کلی قواعد مرتب فرمائے تھےجو تمام مسائل جزئیہ پر حاوی اور ان کے درمیان قدر مشترک تھے اور تمام فقہاء نے ان قواعد کو تسلیم کیا ہوا تھا ۔ کیونکہ ان قواعد کے مدلولات ایسے کلی قضایا ہیں جو اپنے تمام فروعات پر بغیر کسی تردد کے صادق آتے ہیں ، ((اور ان کو مسائل کے ثبوت کی دلیل میں پیش کیا جاتا رہا ہے ، اور مسائل کے سمجھنے میں معاون ثابت ہوتے ہیں ، مجلہ میں ان اصول کو بھی دفعاتی صورت میں شامل کر دیا گیا ،)) لیکن بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان قواعد کے بعض جزئیات میں خارجی طور پر کوئی ایسی علت یا ضرورت ، یا قید ، اثر انداز ہو جاتے ہیں جن کی بنا پر یہ مسائل جزئیہ ان قواعد کے مستثنیات قرار پا جاتے ہیں ۔ حتی کہ قیاس کے دائرے خارج ہو جاتے ہیں ۔ اب ان مسائل کی اس استثنائی حالت کیلئے کبھی کوئی حدیث وارد ہو جاتی ہے جیسا کہ معدوم اشیاء کی بیع کے (عدم جواز سے) بیع سلم اور عقد اجارے (کی استثناء کے ساتھ ان کے جواز کا حکم) اور کبھی اس کا سبب اجماع ہو جاتا ہے ، جیسا کہ ایک صناع (کاریگر) سے اس کی صنعت کی بیع ، اور کبھی اس کی استثناء پر ضرورت مجبور کر دیتی ہے جیسا کہ حوض اور کنواں کے پانی کے پاکی کے مسائل ، اور کبھی قیاس خفی ۔ جس کو (استحسان) کہا جاتا ہے ، اس استثناء کا باعث ہو جاتا ہے ، جس کا اثر قیاس جلی سے بھی زیادہ قوی ہوتا ہے ، جیسا کہ چیر پھاڑ کرنے والے پرندوں کے جوٹھے (یعنی کھانے سے بچے ہوئی اشیاء) کے مسائل ، کیونکہ ان میں اثر کا اعتبار کیا گیا ہے ، ظاہر کا نہیں ، اس کی تفصیل کیلئے کتب فقہ کا مطالعہ کیا جائے ۔

مثلاً یہ ایک قاعدہ مقرر ہے کہ غلامی اور آزادی میں بچہ ماں کے تابع ہوگا ۔ بدائع

میں ایک مسئلہ کے متعلق کہا گیا ہے : اگر ایک شخص کسی مقام سے اٹھائے ہوئے بچے کے متعلق یہ دعوی کرے کہ یہ میری بیوی سے پیدا ہوا ہے ، میرا بیٹا ہے ، اور بیوی اس کی تصدیق کر دے تو یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا متصور ہوگا ، خواہ اس شخص کی یہ بیوی آزاد ہو یا لونڈی ہو ، محض (ماں کی آزادی اور لونڈی ہونے سے) اتنا فرق ہو گا کہ اگر بیوی آزاد ہے تو بچہ تمام فقہاء کے نزدیک آزاد ہوگا ، اور اگر بیوی لونڈی ہوگی تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک بچہ کنیز کے آقا کا مملوک (غلام) ہوگا ۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک (اب بھی)آزاد ہوگا ۔

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کو (اگرچہ حسب قاعدہ مذکورہ) کنیز کی طرف منسوب (ہو کر اس کا تابع) ہونا چاہیئے ، لیکن (موجودہ صورت میں) بچے کو ماں کے تابع قرار دینے سے بچے کو ضرر لاحق ہوگا ، (کیونکہ بچہ غلام قرار پا جائے گا) اور آزاد قرار دینے سے (بچہ باپ کے تابع ہو گا) اس میں بچے کی منفعت ہے ، لہذا جس امر میں بچے کی منفعت ہو بچے کو اس کے تابع کرنا چاہیئے ، نہ کہ اس حالت کے تابع کیا جائے جس سے بچے کے حق میں ضرر لاحق ہوتا ہو ، اب آپ غور فرمائیں کہ امام محمد کے قول کے مطابق اس مسئلے کا حکم مذکورہ قاعدے سے مستثنی قرار پا گیا ، ((خلاصہ یہ کہ مذکورہ قواعد ایک مقلد عالم کیلئے مسائل جزئیہ سے مانوس کرنے اور ذہن میں ان کی پختگی کا ذریعہ ثابت ہوتے ہیں)) اور ان کو فتاوی یا مسائل کے احکام کی بنیاد نہیں بنایا جاتا ۔ ہو سکتا ہے کہ بعض جدید حادثات ، واقعات ایسے ہوں جو کسی زائد قید (علت) یا مذکورہ صدر اسباب، کی بنا پر ان قواعد سے خارج قرار دیئے جائیں ،یہ ایک (ایسا مقام ہوگا) جہاں دقت نظر اور تبحر علمی و فکر عمیق کی ضرورت لاحق ہوگی ، تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ کون سی جزئیات ایسی ہیں جو حقیقی معنی میں ان اصول کلیہ کے تحت مندرج ہیں ، اور کون سی ایسی ہیں جو کسی (جدید) قید یا کسی سبب (کے وجود) کی بنیاد پر ان اصول سے مستثنی ہیں ۔

((مقدمہ کے مقالۂ ثانیہ میں نوے (۹۰) فقہی اصول جمع کیے گئے ہیں ، جن کی تفصیل آنے والی دفعات میں پیش کی گئی ہے ۔ ان میں بعض قواعد ایسے ہیں جن کے تحت داخل ہونے والے بعض مسائل جزئیہ ان سے مستثنی قرار دیئے گئے ہیں ، لیکن یہ واضح رہے کہ ان جزئیات کے مستثنی ہونے کی بنا پر ان قواعد کے کلیہ ہونے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا ۔ کیونکہ یہ اپنی مجموعی حیثیت سے کلی ہی ہوتے ہیں ، البتہ بعض عوارض مخصوصہ و اسباب و قیود مذکورہ کے پیش نظر ان میں تخصیص پیدا ہو

جاتی ہے)) (جس کی بنا پر مستثنی قرار پا جاتے ہیں) ـ
مثلاً دفعہ (٦) میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ ((قدیم اپنی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا)) (جو ایک قاعدہ کلیہ ہے)۔ لیکن اس سے یہ مسئلہ خارج ہے کہ ((ضرر اپنی قدامت پر نہیں چھوڑا جائے گا)) .چنانچہ یہ تخصیص مذکورہ صدر (دفعہ ٦) کے قاعدے کے منافی نہ ہوگی ـ

اسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ ((ہر شخص اپنی ملک میں جس طرح چاہے تصرف کر سکتا ہے)) تو یہ ایک کلی قاعدہ ہوگا ، لیکن اس سے یہ مسئلہ مستثنی ہوگا ، (بشرطیکہ اس کی ملک سے غیر کا حق متعلق نہ ہو) اس سے متعلق ملاحظہ ہو دفعہ (۱۱۹۵) کا مسئلہ و نیز شئی مرہونہ یا جو اجارے (کرایہ) پر دی گئی ہو یہ ہر ایک مذکورہ اصول سے مستثنی ہے ۔

علم فقہ کا موضوع :

مکلفین کے افعال علم فقہ کا موضوع ہیں ـ چونکہ علم فقہ میں ان افعال کی حلت و حرمت ، وجوب اور استحباب کو بیان کیا جاتا ہے۔ اور یہ مذکورہ کیفیات افعال مکلفین کے ذاتی عوارض ہیں جو ان افعال کے وجود میں آنے پر عارض ہو جاتے ہیں اس حیثیت سے مکلفین کے افعال اس علم کا موضوع (و مبحث) قرار پائے ، لیکن جو انسان مکلف نہ ہوں جیسے نابالغ بچے یا دیوانے ، انکے افعال سے اس علم میں بحث نہیں کی جاتی اس طرح یہ افعال اس علم کا موضوع بھی نہیں قرار پاتے ، چنانچہ بچے یا دیوانے کے ایسے افعال جن سے کسی قسم کی ذمہ داری عائد ہو جاتی ہو ، مثلاً کسی غیر شخص کے مال تلف کر دینے (پر ضمان) یا شادی کر دینے پر زوجہ کا نان و نفقہ ، تو اسکے مخاطب ان کے مکلف اولیاء ہوا کرتے ہیں ، جیسا کہ اگر کوئی چوپایہ کسی کے مال کو ضائع کر دے (تو ضمان چوپائے پر نہیں ڈالا جائے گا) بلکہ یہ تاوان اس چوپائے کے مالک پر عائد ہو گا جس نے چوپائے کی نگرانی کرنے میں کوتاہی کی ہوگی ـ

(تنبیہ) (اس مقام پر اس امر کا سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ) مکلفین کے افعال یا فعل مکلف سے اس مقام پر کون سے معنی مراد ہیں (واضح رہے جو امر فاعل کی ذات سے قائم ہوتا ہے جب وہ آناً فاناً صادر ہوتا ہے تو یہ اس کا حقیقی فعل ہوا کرتا ہے) پھر اس فعل کی ایک مجموعی ہیئت وجود میں آتی ہے ، جس کو ہم حاصل مصدر کہتے ہیں ، (بالفاظ دیگر فعل کا ماحصل کہا جا سکتا ہے) اس مقام پر یہی معنی

حاصل مصدر مراد ہے، مثلاً انسان کا فعل نماز، اس سے وہ مجموعی ہیئت مراد ہے جو انسان کرے) قیام، و قرأت، رکوع و سجود سے حاصل ہوتی ہے، یا جیسے صوم (روزہ) اس مجموعی صورت کا نام ہے جو صبح صادق کے طلوع سے کچھ پہلے شروع ہو کر غروب آفتاب تک خورد و نوش کی تمام اشیاء کے استعمال کو ترک کرنے سے حاصل ہوتی ہے البتہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فعل کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں استعمال کرلیا جاتا ہے۔ یعنی فاعل کا فعل کو عدم سے وجود میں لانا، (مثلاً کھانا کھانے کے وقت انسان کے منہ اور ہاتھ کی ان حرکات کو جو وہ کھانے کے وقت کرتا ہے، کھانا کہا جانے) لیکن یہ مصدری معنی ہوتا ہے، اور شرع میں اول معنی کے اعتبار سے انسان کو مکلف کہا جاتا ہے، دوسرے معنی سے تکلیف کا تعلق اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ معنی اپنا خارجی وجود نہیں رکھتا، محض ایک اعتباری (و ذہنی) امر ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ موجود متصور ہو تو پھر اس کے لئے محل و قوع کا تصور ضروری ہوگا، اور پھر محل کے تصور کے بعد ایقاع کا تصور قائم کرنا ہوگا۔ لہذا (تصورات کا ایک سلسلہ قائم کرنا پڑے گا) جو تسلسل کہلاتا ہے، اور تسلسل باطل ہے، (بحر ملخصاً)۔

علم فقہ میں کتاب و سنت اور اجماع وقیاس سے امداد حاصل کی جاتی ہے، اور اس سے یہ غرض ہوتی ہے کہ انسان دنیا اور آخرت میں کامیابی حاصل کرے۔ کیونکہ اسی علم کے ذریعہ حرام و حلال کی معرفت اور تمیز پیدا ہوتی ہے۔

مقـالۂ ثانیـہ

قواعد فقہیـہ کا بیان

دفعـہ : ۲ ((ہر بات میں اس کا مقصد دیکھا جائے گا ۔ یعنی جو حکم کسی امر میں دیا جائے گا ، اس کی بنیاد اس مقصد پر ہوگی جو اس کام سے مقصود تھا))

یعنی مکلف کے فعل کے مقصد کے اعتبار سے ، اس کے فعل پر حکم مرتب ہوگا ۔ (اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ اس فعل سے مکلف کی کیا نیت تھی) ۔ چنانچہ اس اعتبار سے اس کے فعل پر ثواب و عقاب ، ذمہ دار ہونا ، اور نہ ہونا ، مؤاخذہ یا معافی ، ضمان (تاوان) عائد ہونا یا نہ ہونا جیسے احکام مرتب ہونگے ۔ چنانچہ یہ ایک کلیہ قاعدہ ہے ، جس کو (ائمہ) نے صحاح ستہ کی ایک مشہور حدیث سے مستنبط کیا ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے : ,, انما الاعمال بالنیات ،، یعنی اعمال کا مدار نیت پر ہے ۔ چنانچہ (فقہ کے) مختلف ابواب کے مطالعہ کے بعد جب کوئی شخص غور کرے گا اور یہ دیکھنا چاہے گا کہ نیت کا افعال کے احکام پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے تو وہ دیکھے گا کہ تمام عبادات میں نیت کا عمل جاری ہے ، یعنی طہارت ،صلوۃ ، زکوۃ ، صوم ، حج ، ۔ یہی وجہ ہے کہ مجنوں کی کوئی عبادت قابل اعتبار نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ (نیت کی صلاحیت نہ رکھنے کی بنا پر) نیت کا اہل نہیں ہوتا ۔ اور نہ اس کے عقود (معاملاتی تصرفات) مثلاً بیع ، ہبہ و نکاح ، صحیح متصور ہوتے ہیں ۔

طلاق کے مسئلہ میں اگر ایک شخص اپنی زوجہ سے تین طلاق کی نیت کرکے اس طرح کہے کہ : تو اپنی ذات کو طلاق دیدے تو اس کلام سے اس شخص کا تین کی نیت کرنا صحیح ہوگا ۔ اگر زوجہ نے اس کے جواب میں کہہ دیا کہ : میں نے اپنی ذات کو تین طلاقیں دیں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی (حالانکہ شوہر کے کلام میں تین طلاق کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنے کلام میں امر (حکم دینے) کا صغیہ استعمال کیا ہے ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ طلاق حاصل کر لے (اور لفظ طلاق مصدر ہے) جس طرح ایک بولا جاتا ہے اسی طرح متعدد پر استعمال ہوتا ہے ۔ لہذا شوہر کا تین طلاق کی نیت کرنا اس کے لفظ کا محتمل ہے ۔ لیکن اگر اس کلام کے وقت کوئی نیت نہ تھی تو صرف ایک ہی طلاق متعین ہوگی (بدائع وغیرہ) ۔

اور ظہار (۱) کے مسئلہ میں اگر شوہر نے زوجہ سے اس طرح کہا : " تو میرے لئے میری ماں کی طرح ہے " ۔ اس وقت اس شخص کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا ۔ اگر ظہار کی نیت کی تھی تو ظہار ہو جائے گا اور اگر عظمت و تکریم کی نیت سے کہا تھا تو یہی سمجھا جائے گا ۔ یا طلاق کی نیت تھی تو طلاق ہو جائے گی اور اگر حلف (ایلاء) کی نیت تھی تو ایلاء قرار پائے گا ۔ اس لئے کہ لفظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے ۔ اسی طرح قسم کھانے کے مسئلہ میں اگر قسم کھانے والا مظلوم تھا اور زبان سے اس نے (جو کلام بقسم) ادا کیا نیت اس کے خلاف تھی اسی نیت کا اعتبار ہوگا (بدائع) ۔

اور مباحات کے ارتکاب میں اگر کسی شخص نے تقوی اور اطاعت خداوندی کی نیت کی ہوگی تو مستحق ثواب ہوگا ۔ چوری کے مسئلہ میں اگر چور نے چوری کا مال لیتے وقت اپنے قرض کی وصولی کی نیت کی تو اس کا ھاتھ نہیں کاٹا جائے گا ۔

اور فسخ عقد کے مسئلہ میں " اگر حالت کفر میں کسی شخص کی آٹھ بیویاں ہوں اور اسلام لانے کے بعد یہ شخص ان میں سے چار کو مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ : میں نے تمہارا نکاح فسخ کیا ۔ اور اس کلام سے اس کی نیت طلاق دینا ہو تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ اس نے ان کو اپنی منکوحہ ہونا تسلیم کر لیا تھا اور اس کے بعد ان کو طلاق دیدی " ۔ اور اگر اس نے اپنے کلام سے طلاق دینے کی نیت نہ کی ہو تو اب اس کا عمل تفریق سمجھا جائے گا اور باقی چار بیویوں کا نکاح میں باقی رکھنا تصور کیا جائے گا ۔

---

(۱) اپنی زوجہ کو یا اس کے جسم کے کسی ایسے حصہ کو جس کے اطلاق سے پورا جسم مراد لیا جاتا ہو ۔ اپنی محرمات ابدیہ کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کی طرف انسان کا نظر کرنا حرام ہو ۔ ظہار کہلاتا ہے ۔ مثلاً زوجہ سے یہ کہے کہ تو میری ماں کی پشت کی طرح ہے ۔

گری پڑی چیز کے اٹھالینے میں اگر اٹھانے کے وقت اپنی ذات کیلئے حاصل کرنے کی نیت تھی تو مالک کے حق میں اس شئے کا ضامن ہوگا اور اگر مالک کو واپس کرنے کے ارادے سے ایسا کیا تھا تو ضامن نہ ہوگا ۔ چونکہ انسان کی نیت ایک پوشیدہ امر ہے اس لئے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شئی کو اٹھانے وقت گواہ بنا دینا ضروری ہوگا تاکہ ضمان عائد ہونے سے محفوظ رہ سکے اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ : صرف نیت کر لینا ضمان کو ساقط کرنے کے لئے کافی ہوگا ۔ ۔

ودیعت کے مسئلہ میں مودع (جس کے پاس چیز امانت رکھی گئی ہے) اگر ودیعت کے لباس کو استعمال کرنے کی نیت سے نکالے اور استعمال سے قبل لباس ضائع ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا ۔ لیکن اگر یہ نیت نہ تھی تو ضامن نہ ہوگا ۔ پھر اول صورت میں اگر اس کو استعمال کر لیا تھا بعد میں اتار کر پھر اسے محفوظ مقام پر رکھ دیا ۔ اس کے بعد یہ لباس ضائع ہو گیا ، عائد شدہ ضمان سے بری نہ ہو سکے گا ۔ اس لئے کہ سابقہ نیت سے وہ لباس اس کی ضمان میں داخل ہو چکا تھا (اس کے اظہار کے بعد) حفظ کی نیت کا دعوی قابل قبول اس لئے نہ ہوگا کہ وہ ایک پوشیدہ امر ہے ۔

اور آئندہ آنے والی دفعہ (۱۲۵۰) بھی اسی قاعدے کے فروعات میں سے ایک ہے ، وہ یہ کہ اگر کوئی شخص بارش کا پانی اپنے برتن میں جمع کرنے کی نیت سے اپنا برتن بارش میں رکھ دے گا جمع شدہ پانی کا مالک ہو جائے گا ۔ (اور بصورت دیگر مالک نہ ہوگا) ۔

ان فروع کے منجملہ سواری کے جانور کو اس کے مالک کو واپس کرنے کی نیت سے اس پر سوار ہونا یا اس نیت کے خلاف بالارادہ سوار ہونا ۔ نیز دفعہ (۱۳۰۳) و دفعہ (۱۳۰۴) کے مسائل شکاری کا جال کو شکار کی نیت سے نصب کرنا (بھی اسی قاعدے کے تحت ذاخل ہیں) ۔

اسی نیت کے قاعدے کے پیش نظر اگر ایک شخص اپنی زوجہ کو ایک اجنبی عورت خیال کرکے مجامعت کرے گا ، پانی کو شراب خیال کرکے پئے گا ، یا وارث اپنے مورث کو معصوم سمجھتے ہونے قتل کرے گا (تو زنا اور قتل کی نیت و قصد کی بنا پر فاسق ہو جائے گا ۔ ۔ اگرچہ حد جاری نہ ہوگی ۔ ۔

اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو غیر عورت گمان کرکے اس سے کہا تجھے طلاق ہے ۔ یا اپنے غلام کو اجنبی غلام خیال کرکے اس سے کہا تو آزاد ہے تو اس کی اپنی زوجہ پر طلاق اور غلام پر آزادی واقع ہو جائے گی اس لئے کہ ان دونوں موقعوں پر اس کی نیت

کا کوئی اثر اس وجہ سے مرتب نہ ہوگا کہ یہ دونوں طلاق اور آزادی کا محل تھے "۔

کنائی طلاق کی صورت میں " لفظ حرام " کے ماسوا دیگر الفاظ کنایہ استعمال کیا گیا ۔ اگر اس موقع پر طلاق کا کوئی تذکرہ نہ تھا تو بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی ۔ لیکن اگر پہلے سے اس مجلس میں طلاق کا ذکر ہو رہا تھا تو ان کنائی الفاظ سے نیت کے بغیر طلاق ہو جائے گی ۔ اور اس طلاق کے تذکرہ کو نیت کا قائم مقام تصور کر لیا جائے گا ۔

امام سیوطی رحمۃ اللہ کی اشباہ میں (بیان کیا گیا ہے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے " نیۃ المؤمن خیر من عملہ " جس کے یہ معنی ہیں کہ مؤمن ہمیشہ جنت میں رہے گا ۔ اگرچہ اس نے اللہ تعالی کی اطاعت محض اپنی زندگی کی مدت کی حد تک کی ہوگی ۔ اس لئے کہ اس کی نیت یہ تھی کہ اگر وہ دائمی زندگی پاتا تب بھی مؤمن ھی رہتا ۔ لہذا اس کو اس نیت کے مطابق ہمیشہ جنت میں رہنے کی جزا دی جائے گی ۔ جس طرح کافر دائمی عذاب کی جزاء میں اس لئے مبتلا ہوگا کہ اس کی نیت یہ تھی کہ اگر ابدی زندگی پاتا تو اسی کفر پر اپنے آپ کو قائم رکھتا اگرچہ دنیا میں اس نے کفر اپنی دنیاوی حیات کی حد تک ھی کیا ہوگا (۱) ۔

نیت جس طرح اعمال میں مؤثر ہوتی ہے اسی طرح ترک عمل میں بھی اثر انداز ہوتی ہے ۔ لیکن اس اثر اندازی کا فرق فعل اور ترک فعل میں نیت کے شرط ہونے اور نہ ہونے سے ظاہر ہوتا ہے ۔ چنانچہ تمام عبادات مقصودہ میں نیت شرط ہے ۔ بغیر نیت کوئی عبادت صحیح نہ ہوگی جیسا کہ (نماز ، روزہ ، حج ، زکوۃ) اور عبادات غیر مقصودہ میں جیسا کہ وضو غسل نجاست ، ستر عورت ۔ ان میں نیت شرط نہیں محض زیادتی ثواب کا ذریعہ ہوگی ۔ اور معاملات جیسا کہ ماضی کے صیغہ سے انعقاد بیع اور عقد اجارہ ، و اقرار ، وکالت ، ودیعت ، قذف ، سرقہ ، نیت پر موقوف نہیں ہوتے ۔

اور ترک افعال میں کسی ممنوع حرام فعل کے ترک کے لئے نیت شرط نہیں ۔ بلکہ ایسے افعال کے محض ترک کر دینے سے ہی بری الذمہ ہو جائے گی ۔ اگرچہ نیت کچھ بھی نہ کی ہو ۔ اور نہ ثواب کا مستحق ہوگا ۔ اس لئے کہ یہ فعل کو معدوم کرنا ہے اور نیت کا تعلق فعل کے وجود سے ہوتا ہے ۔ لیکن اگر کسی شخص نے زنا کا فعل خدا کے

(۱) چنانچہ اس مسئلہ میں ، مؤمن یا کافر کا عمل ان کی دنیاوی زندگی کی مدت تک محدود ہوتا ہے ۔ لیکن ثواب یا عقاب کا مرتب ہونا دائمی طریقہ پر ہوگا ۔ اس سے واضح ہوا کہ ثواب یا عقاب کی بنیاد اس کی نیت کا دوام ہوا ۔ اور مذکورہ حدیث کا یہی منشاء تھا کہ " انما الاعمال بالنیات " ۔

خوف کے پیش نظر ترک کیا اور اس سے اپنے آپ کو روکا ـ حالانکہ اس کو فعل پر قدرت حاصل تھی تو اس (ترک فعل) پر اس کو ثواب ملے گا کیونکہ یہ بھی فعل کا ایک درجہ تھا ـ

اس امر کی تائید کہ ممنوع فعل سے رک جانا ھی ایک فعل (مثبت)ہے علامہ تفتازانی کی شرح التلویح علی التوضیح میں „ امر و نہی „ کی بحث میں موجود ہے ، اور بدائع جلد ۳ ص ۱۹۰ احکام العدة میں اس کے مسائل کو واضح کیا گیا ہے ـ وہاں رجوع کیا جا سکتا ہے ـ

دفعہ : ۳ ((تمام عقود میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہوگا ، الفاظ اور کلام کی ترکیبی عبارت کا نہ ہوگا ـ اسی بنا پر بیع الوفا میں رہن کا حکم عائد ہوتا ہے)) ـ

عقود عقد کی جمع ہے ـ عقد کی تعریف کتاب مجلہ کی دفعہ (۱۰۳) میں اس طرح کی گئی ہے کہ „ دو فریق کا کسی امر کی بابت اپنی ذات پر ذمہ داری لے کر اپنے آپ کو اس کا پابند کر لینا،العقود کے کلمہ میں الف لام ، استغراقی ہے یعنی عقود کے تمام اقسام میں ان کے معانی مقصودہ کا اعتبار ہو کر ان کے مطابق عمل ہوگا ـ الفاظ کا تغیر و تبدل ان کو ان کے مقاصد شرعیہ سے علیحدہ نہ کر سکے گا ـ

چنانچہ اگر ایک شخص نے کہا کہ : یہ مکان ہر ماہ اتنے مال کے عوض عاریت ہے یا ہر ماہ کے لئے تم کو اتنی رقم پر عاریةً دیا ، یا ایک عورت نے کسی نکاح کے پیغام دینے والے سے یہ کہا کہ : میں نے اتنے مال کے عوض اپنے نفس کا تم کو ھبہ کیا ، یا کسی مدیون نے اپنے دائن سے اس طرح کہا کہ : میں نے اس قرض کے عوض میں جو آپ کا ایک ہزار روپیہ کی صورت میں میری طرف ہے یہ کپڑا ایک ہزار میں فروخت کیا ـ لیکن شرط یہ ہے کہ جب میں قرضے کا ایک ہزار روپیہ آپ کو ادا کروں تو یہ کپڑا آپ مجھ کو واپس کر دیں گے ، اور دوسرے مقابل نے اسی طرح ان عقود میں قبول کر لیا ـ تو اول صورت میں عقد اجارہ ، دوسری میں بیع ، تیسری میں نکاح ، چوتھی میں رہن منعقد ہو جائیں گے ـ اور وہ الفاظ مذکورہ (عاریت ـ ھبہ ـ بیع ـ و رہن) مذکورہ عقود کے مقاصد و معانی میں خلل انداز نہ ہوں گے ، بلکہ ان عقود پر اجارہ ، بیع ، نکاح ، رہن کے احکام

مرتب ہوں گے ۔

(فقہ میں) اس قاعدے کے فروع کثرت سے موجود ہیں ۔ مثلاً ایک شخص نے کچھ رقم کے عوض کسی سے کوئی چیز خرید کی اور اس کے بعد بائع کو کپڑا دیتے ہوئے اس سے کہا کہ یہ کپڑا قیمت کی ادائیگی تک اپنے پاس رکھو ۔ لہذا یہ کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھا جائے گا ۔ اس لئے کہ مشتری نے اپنی عبارت سے رہن کے معنی ادا کر دیئے (اگرچہ رہن کا لفظ استعمال نہیں کیا) اور عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے (نہ کہ الفاظ کا) ۔ بدائع (بحرالرائق) کی کتاب الکفالہ میں ہے ۔ حیات (صحت) کی حالت میں وصیت کا لفظ وکالت ہوگی اور وکالت کا لفظ موت کے بعد کے لئے وصیت ہوگا ۔ اس لئے کہ قابل لحاظ معانی ہوتے ہیں ۔ الفاظ نہیں ہوا کرتے ۔

اگر عوض کی شرط پر ہبہ کیا گیا اور ہر دو عوض میں سے کوئی ایک جانداد غیر منقولہ ہوئی اور ہر دو فریق نے قبضہ کر لیا ۔ اس جانداد (موہوبہ ظاہری) میں شفیع کو حق شفعہ حاصل ہوگا ۔ اس لئے کہ ہبہ بشرط عوض باعتبار نتیجہ بیع ہوا کرتا ہے ۔ (والعبرة فی باب العقود للمعانی) ۔ عقود کے معاملے میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے الفاظ کا نہیں ہوتا (بدائع) ۔

جو مکان کسی صلح کا معاوضہ قرار دیا گیا ہو خواہ اس صلح کی بنیاد اقرار پر ہو یا انکار پر یا سکوت پر ، اس مکان میں شفعہ کا حق واجب ہوگا ۔ اس لئے دعوی مدعی سے صلح کرنا اگرچہ صلح کے لفظ کے استعمال سے ہوگا مگر چونکہ جس شئی کا دعوی کیا گیا ہے اس کا عوض لیا گیا ہے اس لئے یہ (معنوی اعتبار سے) بیع ہے ۔ (والعبرة فی العقود للمعانی) شارح مجلہ (ہذا) سلیم باز لبنانی مرحوم نے اشباہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ((دفعہ ہذا کے)) اس قاعدے کے چند مسائل مستثنی ہیں ۔ جنکے منجملہ ایک یہ ہے کہ ایک شخص بارادہ ہبہ دوسرے شخص سے کہے کہ : میں نے اپنا یہ مال بغیر قیمت تمہارے ہاتھ فروخت کیا ، اس صورت میں بیع کے لفظ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ، اور یہ قول ہبہ پر بھی محمول نہ کیا جائے گا ، اگرچہ متکلم کا مقصد اس عبارت سے ہبہ تھا ۔ دوسرا یہ کہ ایک شخص نے عاریۃً دینے کے ارادے سے دوسرے شخص سے کہا : اپنا یہ مکان میں تم کو اجارہ پر بغیر معاوضہ دیتا ہوں تو یہ کلام عاریت پر محمول نہ ہوگا ۔ اگرچہ متکلم کا مقصد (نیت) عاریت پر دینا تھا ۔

شارح مجلہ فرماتے ہیں ۔ اگر ہم اس مقام پر غور کرینگے تو معلوم ہو گا کہ ، مذکورہ صدر دونوں مسئلے اس قاعدے میں داخل ہی نہیں ہیں ، کہ ان کو قاعدے سے مستثنی

کرنے کی ضرورت لاحق ہو ، البتہ ان صورتوں میں استثناء منقطع قرار دیا جا سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا لفظ شرعی وضع کے اعتبار سے معاوضہ پر دلالت کرتا ہے ، اور یہ معنی اسی وقت ممکن ہو سکے گا جبکہ شئی کے مقابلے میں قیمت بھی مقرر کر دی جائے ،

اسی وجہ سے بیع کے لفظ کا اطلاق ہبہ پر مجازاً بھی صحیح نہیں ہوتا ، اس لئے کہ مجاز کا طریقہ اختیار کرنے میں یہ شرط ہے کہ جس لفظ کو مجاز قرار دیا گیا ہے وہ دوسرے لفظ سے قدر مشترک میں قوی تر نہ ہو ، حالانکہ ہبہ کی صورت میں تملیک کے معنی بمقابلہ لفظ بیع کے ضعیف ہیں ۔ اور بیع میں یہ معنی قوی ہیں ، یہی صورت اجارے اور عاریت کے الفاظ میں موجود ہے ۔ لہذا یہ الفاظ اس موقعہ پر لغو قرار دیئے جائیں گے ، اور لغو کلام باطل ہوتا ہے ، جس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوا کرتا ۔ اسی بنا پر احناف نے غلام آزاد کرنے میں طلاق کا لفظ استعمال کرنا بے معنی قرار دیا ہے ، اور عقد حوالہ کیلئے کفالہ کا لفظ استعمال کرنا اور عقد کفالہ کا لفظ حوالہ کیلئے مجازاً استعمال کرنا صحیح قرار دیا ہے ، کیونکہ جس لفظ کو جس معنی سے مجاز قرار دیا جا رہا ہے وہ قوت و ضعف میں مجاز عنہ کے مساوی ہے ۔ چنانچہ اصل کے بری الذمہ ہو جانے کو اس امر کا قرینہ قرار دیا ہے کہ کفالہ کا لفظ عقد کے لئے مجازاً استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ ان ہر دو عقد میں جو معنی جامعہ اور مشترک ہے وہ یہ ہے کہ طرفین سے مطالبہ کا حق ہر دو عقدوں میں حاصل ہو جاتا ہے ، (تحریر)۔

اسی طرح جبکہ مضارب اور صاحب مال مضاربت کے عقد میں اس کو ختم کر رہے ہوں ، اور عقد میں اس وقت کوئی نفع موجود نہ ہو تو مضارب سے کہا جائے گا ۔ ، جن لوگوں پر تمہارا دین ہے اس کی وصولی صاحب مال کے حوالے کر دو ، یعنی دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دو ، لہذا یہاں حوالہ کا لفظ وکالت کے لئے مجازاً استعمال کرنا اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے ۔ (تحریر ملخصاً) ۔

خلاصہ یہ کہ (شارح سلیم باز) کے بیان کردہ ہر دو مسئلے : بیع اور اجارے کے نہ تو حقیقی معنی کے اعتبار سے صحیح ہو سکتے ہیں اور نہ ان کو ہبہ یا عاریت مجازاً قرار دیا جا سکتا ہے ۔

رد المحتار میں فتح القدیر سے جو ایک مسئلہ نقل کیا گیا ہے وہ بھی اسی قاعدے کے تحت آتا ہے ۔ (جس کا عنوان ہے) یثبت الوقف بالضرورۃ ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے مکان کی آمدنی کے سلسلہ میں یہ وصیت کی کہ وہ دائمی طور پر مساکین پر صرف کی جائے ، یا (اولاً) فلاں شخص پر بعدہ دائما مساکین پر ، تو یہ مکان ضرورۃ

وقف سمجھا جائے گا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا سابق طرز کلام کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنے مرنے کے بعد فلاں (مصرف پر) یہ مکان وقف کیا " ۔ لیکن چونکہ یہ (وقف) موت پر معلق کیا گیا ہے اس لئے تہائی مال میں نافذ ہو گا ۔

بحر الرائق میں ہے کہ : اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے اس مکان کی آمدنی سے ہر ماہ دس روپیہ کی روٹی خرید کر مساکین میں تقسیم کی جایا کرے تو یہ مکان وقف ہوگا ۔ رد المختار میں کہا ہے کہ : اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ یہ پورا مکان اگر اس شخص کے مال کی ایک تہائی قرار پاتا ہے تو کل مکان وقف ہو جائے ۔ اگرچہ اس شخص نے یہ کہا ہے " مکان کی آمدنی سے " اور یہ عبارت چاھتی ہے کہ آمدنی کا کچھ حصہ مساکین کے استعمال میں آئے ۔ لیکن چونکہ اعتبار مقاصد و معانی کا ھوتا ہے نہ کہ الفاظ اور عبارت کا (اس لئے پورا مکان وقف ہو گا) ۔

دفعہ : ۴ ((یقین کو کسی شک کے ذریعہ زائل نہیں کیا جا سکتا)) ۔

فقہاء کے نزدیک کسی امر کے وقوع یا عدم وقوع کا قطعی ہو جانا یقین کہلاتا ہے ۔ اور ظن غالب جس کی دو جانبوں میں سے ایک جانب کا وقوع یا عدم وقوع غالب و قوی ہو ، اس کو بھی فقہاء نے حکماً یقین کا درجہ دیا ہے ۔

شک کسی شئی کی دونوں جانب میں مساوی درجہ کا نام ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کسی امر کی ہر دو جانبوں کے وقوع یا عدم وقوع کا بغیر ترجیح مساوی محتمل ہونا ۔ (حموی و اشباہ) چنانچہ یقینی امر کا ازالہ یا ارتفاع محض شک کے ذریعہ ممکن نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ شکی علم کا درجہ علم یقینی سے بہت ضعیف ہوتا ہے بنا بریں یہ (شک) علم یقینی کا ازالہ نہیں کر سکے گا ۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک علم یقینی کا ازالہ دوسرے علم یقینی سے ہو جائے ۔ دفعہ (۵) سے لے کر دفعہ (۱۲) تک کی آئندہ تمام دفعات اسی قاعدے کے تحت داخل ھیں ۔ یعنی ان کا استخراج اسی قاعدے سے کیا گیا ہے ۔

اس قاعدے پر جو فروعی مسائل مبنی ھیں ان کے منجملہ یہ مسئلہ ہے کہ جن اموال میں (شرعاً) ربوا (سود) کا اجراء ہوتا ہے ۔ جیسے کہ ناپ تول کرکے فروخت کی جانے والی اشیاء ان میں بیع مجازفہ (اندازہ لگا کر لین دین) جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان اشیاء میں مماثلت کی شرط ہے اور اندازہ لگانے میں مماثلت مشکوک ہوتی ہے ۔ لہذا یہ بیع صحیح

نہ ہوگی ۔ یہ ایک (فقہ کا) قاعدہ مقررہ مشہور ہے کہ جو امر کسی شرط پر مشروط ہو یا جو حکم کسی شرط پر معلق ہو ۔ اگر اس کی شرط کے وجود میں شک ہو تو یہ ثابت شدہ متصور نہ ہوں گے جب تک کہ یقین حاصل نہ ہو جائے ، کیونکہ اس امر کا غیر مشروط ہونا یقینی ہے ، اور شرط مشکوک ہے) اور یقین شک سے زائل نہیں ہوا کرتا ۔ مثلاً اگر کسی شخص کو اپنی طہارت کا یقین ہو تو یہ شک واقع ہونے سے زائل نہ ہوگی بلکہ یہ شخص با طہارت سمجھا جائے گا ۔

دوسرا مسئلہ اس سلسلہ کا وہ ہے جس کو اشباہ نے بیان کیا ہے ۔ استصحاب دفع حکم کی حجت بنا یا جا سکے گا لیکن کسی حکم کے ثبوت کی حجت نہ ہو گا ، اور اسی دفعی حجت ہونے کے اعتبار سے اس قاعدے میں داخل ہے (الیقین لایزول بالشک) ۔ چنانچہ مفقود الخبر (جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا اور یہ خبر نہ ہو کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا) کے حق میں زندہ شخص کے احکام جاری ہوں گے ۔ لہذا اس کا مال وراثت میں تقسیم نہ ہوگا اور نہ اس کی زوجہ اس کے نکاح سے خارج ہوگی ۔ اس لئے کہ غائب ہونے کی حالت میں اس کی حیات یقینی ہے اور موت مشکوک ہے ۔ اور جب تک حاکم کی طرف سے اس کی مدت مقرر نہ کی جائے تو شرعاً مدت گذر جانے تک اس پر ، مذکورہ دفعہ جاری رہے گی ۔ کہ (الیقین لایزول بالشک) ۔ لیکن جو اشیاء اس کی مملوکہ نہیں ہیں ان میں یہ (شخص) مردہ تصور کیا جائے گا اور اس بنا پر اس وقت تک کسی شخص کا وارث نہ ہوگا جب تک اس کی حیات پر قطعی دلیل قائم نہ ہو جائے ۔ اس لئے کہ کسی شئی کے اپنی سابقہ حالت پر باقی رہنے کی حجت استصحاب کو بنایا جا سکتا ہے ۔ لیکن کسی ایسی شئی کی جو پہلے ثابت نہ تھی اب ثابت کیا جائے حجت نہ ہو سکے گا ۔ اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ استصحاب دفع (ضرر) کی حجت ہو سکے گا نہ کہ استحقاق کی ۔

استصحاب حال چونکہ استحقاق کی دلیل نہیں ہو سکتا ، اس لئے اشباہ میں کہا گیا ہے کہ ,, اگر کسی مشترک مکان کا ایک حصہ فروخت ہوا ، دوسرے شریک نے اس پر شفعہ کا دعوی کیا ۔ اور مشتری (خریدار حصہ نے) طالب شفعہ کی ملکیت (شرکت) سے انکار کر دیا تو اب مشتری کا قول معتبر ہوگا یعنی شفعہ کا حق باطل ہوگا الا یہ کہ فریق مقابل شہادت سے (اپنی ملک) ثابت کر دے ۔

اسی دفعہ کے قاعدے کے مسائل میں سے کتاب ھذا کی دفعہ (۱۵۳٦) کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ ابراء (دوسرے کو اپنے حق سے بری کرنا) کی دو قسمیں ہیں (۱) ابراء

اسقاط (۲) ابراء استیفاء۔

ابراء اسقاط یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص (کے ذمہ) سے اپنا تمام حق ساقط کر دے یا اس میں کمی کر دے یا اس کی کچھ مقدار معاف کر دے۔

ابراء استیفاء یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے اپنے حق پر قبضہ کر لینے یا وصول کر لینے کا اقرار کر لے۔

ابراء اسقاط کی دو قسمیں ہیں خاص اور عام۔ ابراء خاص یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے مخصوص معاملے میں اپنا حق ساقط کر دے۔ اور عام یہ ہے کہ تمام دعاوی میں اپنے حق کو ساقط کر دے۔ لہذا اگر دائن کے اپنے مدیوں پر ایک ہزار روپیہ قرض تھے اور دائن نے یہ رقم مدیون کو معاف کر دی۔ اس کے بعد دائن نے اس مقدار رقم کا مدیون پر دعوی کیا۔ مدیون نے شہادت کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس نے یہ رقم ادا کر دی ہے یا دائن نے اسے معاف کردی تھی اور پھر دائن نے گواھان سے اس مقدار رقم کا اس کے ذمہ پر واجب ھونا ثابت کیا۔ تو دائن کے یہ گواہ اس وقت مقبول ھوں گے جب وہ یہ ثابت کریں کہ یہ ایک جدید دین ہے جو معاف کردہ دین کے ما بعد (مدیون پر واجب ھوا ہے) کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ مدیون نے جو شہادت پیش کی ہے وہ اسی (قدیم قرضے کے سلسلے میں پیش کی ھو۔

اسی طرح اگر گواھان سے یہ ثابت کر دیا گیا کہ زید نے عمر کو عام طور پر ذمہ داری سے بری کر دیا تھا۔اور پھر زید نے عمر پر بغیر تاریخ بیان کئے رقم کا دعوی دائر کر دیا زید کا دعوی قابل سماعت نہ ھوگا۔ اس لئے کہ بری الذمہ کر دینا اور (پھر) دعوی کرنا ان میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس حق کے متعلق ھو جس کو یہ ساقط کر چکا تھا یا یہ کہ کسی جدید حق کے متعلق ھو۔ لہذا ضروری ھوا کہ دعوے کی سماعت اس وقت کی جائے جب کہ یہ دلیل پیش کر دے کہ یہ حق متدعویہ اول ابراء کے بعد جدید پیدا ھوا تھا اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ھوا کرتا۔

دفعہ : ۵ ((اصول یہ ہے کہ جو جیسا تھا وہ ویسا ھی تسلیم کیا جائے جیسا تھا))۔

یعنی کسی شئی کی جو حالت گذشتہ زمانے میں وجوداً یا عدماً ثابت ھو چکی ھو وہ اسی طرح باقی رھے گی اس میں کوئی تغیر قابل تسلیم نہ ھوگا ، جب تک کہ اس کے خلاف دلیل قائم نہ ھو جائے .

(مذکورہ صدر) استصحاب کے یہی معنی ہیں ، استصحاب کے لغوی معنی ایک دوسرے سے چمٹا رہنا اور جدا نہ ہونا ہیں ، یہ اصطلاحی استصحاب اس سے ہی ماخوذ ہے۔ اس استصحاب کی چند اقسام ہیں (١) استصحاب النص ، یہ اس وقت منسوخ ہوگا جب کوئی دوسری نص اس کے مقابل وارد ہو جائے (٢) استصحاب العموم اس وقت تک جاری رہے گا جب تک تخصیص ظاہر نہ ہو۔ علماء اصول صرف ان دونوں قسموں سے بحث کرتے ہیں لیکن فقہاء (٣) ، استصحاب حکم ، سے بھی بحث کرتے ہیں یعنی کہ شریعت نے (کسی سبب کی بنا پر) کسی حکم کے ثبوت اور دوام کا حکم دیا ہو۔ جیسے عقد تملیکی میں(مالک بننے والے)کی ملک کا ثبوت یا کسی شئی کے تلف کرنے والے پر اس کے (فعل کی) ذمہ داری کا حکم یا دین لینے والے کے دین لینے کے مشاہدے پر اس کے ذمہ دین کا ثبوت .

استصحاب ثبوت اور دوام کی دلیل اس وقت ہو سکے گا جب کہ کوئی مستقل دلیل اس پر قائم ہو جائے اور درمیان میں کسی تغیر پیدا کرنے والے عمل کا وجود نہ ہوا ہو مثلاً بیع میں اقالہ ، تلف میں ضمان ۔ دین میں ادائیگی یا معاف کر دینا (جیسے امور واقع نہ ہونے ہوں) ۔

مجلہ کی دفعہ (١٦٨٣) میں تحکیم الحال کو بیان کیا گیا ہے۔ یعنی کسی شئی کو جس حالت پر وہ گذشتہ زمانے میں تھی اسی حالت میں باقی سمجھنا یا جس حالت میں اب ہے اسی حالت پر گذشتہ زمانہ میں سمجھ لینا ۔ اس توضیح کے پیش نظر استصحاب کی دو قسمیں وجود میں آتی ہیں ۔ اول یہ کہ جب کوئی تغیر پیدا کرنے والا امر موجود نہ ہو تو شئی کی گذشتہ حالت کو مستقبل کی حالت پر دلیل بنا دینا ۔ دوم یہ کہ شئی کی موجودہ حالت کو پیش نظر رکھ کر اس کو گذشتہ حالت کے قیام کی دلیل بنا دینا کہ گذشتہ زمانے میں بھی اسی حالت پر تھی اس دوسری شکل کو استصحاب معکوس کہا جاتا ہے۔ چنانچہ مجلہ کی اس دفعہ کی عبارت کا مصداق استصحاب کے اول معنی ہیں اور دفعہ (١٦٨٣) کی عبارت سے استصحاب کے دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ استصحاب کی یہ دونوں قسمیں ہیں جیسا کہ " فتح القدیر فصل قضاء مواریث " میں کہا گیا ہے کہ استصحاب کبھی ماضی سے حال کے لئے ہوتا ہے اور کبھی حال سے ماضی کے لئے ہوتا ہے۔

چنانچہ قسم اول کے فروع سے مفقود کا مسئلہ ہے۔ یعنی جو شخص غائب ہو کہ اس کی موت و حیات کا کسی کو کوئی علم نہ ہو۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جس وقت وہ

غائب ہوا تھا اس وقت اس کی حیات یقینی تھی لہذا جب تک اس کی موت پر کوئی قطعی دلیل نہ پائی جائے یا اس کی عمر کے نوے سال یا ہم عصر افراد کا انتقال کر جانا نہ موجود ہو مفقود کے ورثاء کو اس کے مملوکہ مال کا وراثت میں تقسیم کر لینا جائز نہ ہوگا ۔ اور نہ یہ جائز ہوگا کہ اس کی امانت کو امین سے واپس لیا جائے اور نہ یہ جائز ہوگا کہ اس کی زوجہ عقد ثانی کرے ۔

اور دوسری قسم کے فروع سے وہ مسائل ہیں جو کتاب ہذا کی دفعہ (۱۲۲۶ و ۱۲۲۲) میں بیان کئے گئے ہیں ۔ یعنی پانی کی چکی کے پانی جاری ہونے میں یا ایک شخص کے مکان کا دوسرے شخص کے مکان میں پانی جاری ہونے میں فریقین کا اختلاف واقع ہو ۔ کہ یہ قدامت پر مبنی ہوگا یا اس کو جدید امر تصور کیا جائے گا (ملاحظہ ہوں دفعات مذکورہ)

اب جب کہ استصحاب دفع کی حجت ہوتا ہے استحقاق کی نہیں اس لئے مفقود کا استصحاب حیات کسی دوسرے شخص کی وراثت حاصل کرنے کی حجت نہ ہو سکے گا ۔ چنانچہ اگر کوئی شخص دو لڑکیاں اور ایک لڑکا مفقود چھوڑ کر فوت ہو گیا اور ترکہ دونوں بیٹیوں کے قبضہ میں ہے اور اس مفقود لڑکے کی اولاد میں دو لڑکیاں اور ایک لڑکا بھی موجود تھا ۔ اور ان تمام ورثاء کو مفقود کے مفقود ہونے کا اقرار تھا ۔ ان تمام لوگوں نے حاکم کی عدالت میں وراثت کا دعوی کیا ۔ اب حاکم کو یہ جائز نہ ہوگا کہ میت کی لڑکیوں کے قبضے سے ترکہ لے کر اس کو تقسیم کرے ۔ بلکہ میت کا متروکہ اس کی دونوں لڑکیوں میں نصف کرکے ان کے قبضہ میں رکھا جائے گا ۔ اور باقی نصف میت کی ملکیت تصور کرکے امانت ہوگی جو ان کے قبضہ میں رہے گی ۔ اگر مفقود زندہ ثابت ہو تو یہ حصہ اس کو دیدیا جائے گا ۔ اور اگر اس کی حقیقی یا حکمی موت واضح ہوگی تو اس باقی ماندہ نصف کو مفقود کی اولاد میں اس طرح تقسیم کر دیا جائے گا کہ اس کی دونوں لڑکیوں کو ایک سدس ($\frac{1}{6}$) اور باقی ایک تہائی لڑکے کی اولاد میں اس طرح تقسیم کر دیا جائے گا کہ اس کی دونوں لڑکیوں کو ایک سدس ($\frac{1}{6}$) اور باقی ایک تہائی لڑکے کی اولاد کو للذکر مثل حظ الانثیین کے قاعدے کے مطابق وراثت میں دیا جائے گا ۔

(تنویر ۔ ودرمختار و رد المحتار) اور ہدایہ میں " فصل قضاء بالمواریث " میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں ۔ وہ دونوں مسئلے بھی استصحاب کی مذکورہ دونوں قسموں کے تحت داخل ہیں ۔ اول یہ کہ ایک نصرانی کے فوت ہونے کے بعد اس کی زوجہ نے اسلام لانے کی حالت میں آکر بیان کیا کہ وہ اپنے شوہر کے فوت ہونے کے بعد اسلام لائی تھی ۔ اور

شوہر کے ورثاء نے دعوی کیا کہ اس کے فوت ہونے سے قبل ہی اسلام لے آئی تھی ۔ اس صورت میں ہمارے تینوں اُئمہ کے نزدیک شوہر کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا ۔ جس کا سبب یہ ہے کہ محرومی کا سبب فی الحال موجود ہے اس کو گذشتہ زمانے کے لئے حکم میں قول فیصل بنا یا جائے گا ۔ جیسا کہ پن چکی کے مسئلہ میں ۔

اور امام زفر رحمۃ اللہ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ صورت میں زوجہ کا قول معتبر ہوگا ۔ اس لئے کہ اس کا اسلام ایک جدید حالت پر مبنی ہے۔ اور حالت جدیدہ کی نسبت قریب تر زمانے کی طرف کی جاتی ہے جیسا کہ کتاب ہذا کے دفعہ (۱۱) میں بیان کیا جائے گا ۔ لیکن اُئمہ مذکورہ کا قول راجح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں استصحاب کی دونوں قسمیں جمع ہیں ۔ استصحاب ماضی للحال و استصحاب حال للماضی ۔ اول کی وضاحت یہ ہے کہ عورت گذشتہ زمانے میں نصرانیہ تھی اس کے بعد اس نے اپنے اسلام لے آنے کا دعوی کرکے حالاً اپنے کو مسلمان ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ زفر رحمۃ اللہ زمانہ ماضی کے استصحاب سے اول قسم کے پیش نظر حال پر نصرانیت کا حکم جاری کرتے ہیں جیسا کہ مفقود کے مسئلہ میں ۔ اور جب اس کے اسلام لانے کی موجودہ حالت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور اس کے ماضی کے لئے حکم قرار دیا جاتا ہے تو عورت ماضی میں مسلمہ قرار پاتی ہے ، اس کے قائل ہمارے اُئمہ ثلاثہ ہیں ۔ یہ استصحاب کی دوسری قسم ہے۔ جس کی نظیر پن چکی کا مسئلہ ہے۔ اب اگر ہم اول قسم کا اعتبار کرتے ہوئے عورت کے قول کو معتبر قرار دیں تو یہ استصحاب حال مثبت حق وراثت ہوگا ۔ اور اگر دوسرا معتبر قرار دیں تو استصحاب حال دافع ہوگا اور اس وقت شوہر کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا ۔ (والاستصحاب حجة للدفع لاللاستحقاق)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلم کے انتقال کے بعد اس کی نصرانیہ زوجہ اپنے اسلام لانے کا دعوی کرتے ہوئے کہے کہ : وہ اس کے فوت ہونے سے قبل اسلام لاچکی تھی ۔ اور شوہر کے ورثاء کا قول یہ ہو کہ : اس کے بعد اسلام لائی ہے"۔ اس مسئلہ میں بھی ورثاء کا قول معتبر ہوگا ۔ اور حال کو حکم نہ بنایا جائے گا ۔ اس لئے کہ زوجہ کی نصرانیت گذشتہ عہد سے قائم شدہ ہے جو کہ استصحاب ماضی للحال کی صورت ہے۔ اور اگر زوجہ کی موجودہ حالت اسلام کو ملحوظ رکھا جائے تو زوجہ کو قبل موت مسلمہ قرار دینا ہوگا ۔ یہ استصحاب حال للماضی کی صورت ہوگی ۔ اول کے معتبر ہونے کی صورت میں استصحاب للدفع ہوگا ۔ اور دوسری کے اعتبار سے سے مثبت استحقاق ہوگا (جو کہ حسب قاعدہ) باطل ہے اس لئے اول قسم کا اعتبار کیا جائے گا ۔

عنایہ شرح ہدایہ میں اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ : امام زفر رحمۃ اللہ نے زوجہ کے استحقاق میراث کی حجت استصحاب حال کو نہیں قرار دیا ہے۔ بلکہ اس قاعدے کو جاری کیا ہے۔ (الاصل اضافۃ الحادث الی اقرب الاوقات) یعنی قاعدہ یہ مقرر ہے کہ جدید حالت کی نسبت قریب تر اوقات کی طرف کی جانی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہ (قاعدہ) ظاہر حال کہلاتا ہے اور جس طرح استصحاب حال استحقاق کی حجت نہیں ہوتا اسی طرح ظاہر حال بھی استحقاق کی حجت نہیں ہوتا۔ اس کے ماسوا۔ (امام زفر رحمۃ اللہ) کے قول پر اگرچہ صریح طور پر استصحاب حال کا قاعدہ جاری کرنا نظر نہیں آتا لیکن اس قول کے لوازمات میں سے استصحاب حال سے استدلال کرنا ظاہر ہوتا ہے۔

اور اسی قاعدے کی پیش نظر کہ استصحاب دفع کی حجت ہوتا ہے استحقاق کی نہیں فتح القدیر میں بیان کیا گیا ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ چکی کے پانی کی موجودہ حالت کو زمانہ گذشتہ کے لئے شاہد قرار دیا گیا تو اس سے لازم آئے گا کہ استصحاب استحقاق کی حجت ہو سکتا ہے کیونکہ اگر چکی کا پانی فی الحال جاری پایا گیا تو مالک کو گذشتہ زمانے کی اجرت کا حق حاصل ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ کہ وجوب (اجرت) کے سبب (عقد اجارہ) میں دونوں فریق (مالک و مستاجر) متفق ہیں۔ لیکن ان دونوں کا اختلاف اس امر میں ہے کہ یہ (اجرت واجبہ) پختہ (لازمی) ہونی ہے یا نہیں۔ اور ظاہر حال شئی کے لازمی ہو جانے کی حجت ہو سکتا ہے۔

اور میراث کے مسئلہ میں (فریقین) کا نفس سبب ہی میں اختلاف ہے یعنی زوجین کی موت کے بوقت دین (مذہب) میں اتفاق ہوتے ہوئے زوجیت (جو کہ میراث کا سبب ہے اس میں اختلاف ہے) لیکن یہاں امام محمد رحمۃ اللہ کے ایک قول سے جو اصل (غالباً مبسوط) میں نقل کیا گیا ہے ایک اشکال پیش آتا ہے ، وہاں فرمایا ہے کہ (ایک نصرانی) نے اپنے فوت ہونے کے بعد دو لڑے چھوڑے ، ان میں سے ایک لڑکے نے کہا کہ میرا باپ مسلم ہونے کی حالت میں فوت ہوا اور میں اس کی زندگی میں مسلمان تھا ، دوسرے لڑکے نے کہا تم صحیح کہتے ہو میں بھی اس کی زندگی میں مسلمان تھا۔ لیکن اول لڑکے نے دوسرے کی تکذیب کی اور کہا کہ (نہیں)تم تو اس کے فوت ہونے کے بعد اسلام لائے ہو۔ یہاں اس لڑکے کا قول معتبر ہوگا جس کے اسلام پر (دونوں) کا اتفاق ہے اور یہاں استصحاب حال کو اس کے اسلام کے لئے حکم (قول فیصل) نہیں بنایا جائے گا حالانکہ فی الحال سبب یعنی بیٹا ہونا موجود و ثابت ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ طریقہ اس وقت اختیار کیا جائے گا جب کہ زمانۂ ماضی کی پوری مدت میں مسلم ہونے میں ان دونوں لڑکوں کا اختلاف ہوا ہو۔ لیکن اگر دونوں کا اختلاف گذشتہ زمانے کے کسی جزء میں مسلم ہونے میں واقع ہوا ہے تو اس صورت میں حالیہ اسلامی حالت کو گذشتہ زمانے کے لئے قول فیصل نہیں بنایا جائے گا۔ اگرچہ سبب موجود ھی کیوں نہ ہو، حتی کہ چکی کے مسئلہ میں جب کہ مالک اور مستاجر دونوں اجارہ کی بعض مدت میں پانی منقطع ہو جانے پر متفق ہوں مثلاً مستاجر کہے کہ پانی دو ماہ تک بند رہا اور مالک کہے کہ صرف ایک ماہ بند رہا۔ تو حلف کے ساتھ مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔ چاہے فی الحال پانی منقطع ہو یا جاری ہو (اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔ اس لئے کہ یہاں ایک مخصوص مدت میں اختلاف واقع ہوا ہے اور یہ حالت (مختلفہ) فی الحال موجود نہیں ہے۔ اور (امام محمد کے قول) اور کتاب کے مسئلہ میں مدت اسلام میں اختلاف واقع ہوا ہے آیا یہ حالت پہلے موجود تھی یا موجود نہ تھی۔ اور فی الحال نفس اسلام کی حالت موجود ہے۔ نہ کہ ایک زمانے کے مخصوص حصہ میں۔ چنانچہ مسئلہ کا یہ ایک مخصوص مأخذ ہے۔

علماء اصول کا یہ قول بھی استصحاب کے مذکورہ قاعدے کے موافق ہے۔ کہ ہم سے پہلی شریعت کے احکام ہماری شریعت کے احکام متصور ہوں گے جب تک ہماری شریعت کی طرف سے ان کے خلاف کوئی نص وارد نہ ہو "۔

دفعہ :-٦ ((قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا))

یعنی جو امر شرعاً صحیح اور قدیم ہو جب تک اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔ تاکہ اہل اسلام کے متعلق حسن ظن قائم رہے کہ انہوں نے وجہ شرعی کے پیش نظر ھی اس کو اختیار کیا ہوگا۔ (خیریہ باب الحیطان)۔

اس لئے کہ اصل قاعدہ یہی ہے کہ (جو جیسا تھا ویسے ھی رہے) جیسا کہ دفعہ سابقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور فقہاء کے نزدیک اس دفعہ (٦) کے معنی یہ ھیں کہ "ایسا امر جس کی ابتداء کا جاننے والا کوئی موجود نہ ہو کہ اس کی ابتدا کب ہوئی "۔

جیسا کہ کتاب ھذا کی دفعہ (١٦٦) میں کہا گیا ہے۔ چنانچہ دفعہ (١٢٢٣ و ١٢٣٦) کے ذیلی مسائل۔ حق مرور، حق جریان الماء، کھیتی کے پانی بہنے کا راستہ.

کھیتی کو باری باری پانی دینے کا نمبر ، یا مکان میں جدید روشندان کا اضافہ وغیرہ ۔ تمام اسی قاعدے میں داخل ھیں ۔ اسی طرح جب کوئی قدیم ایسا وقف سامنے آئے جس کے شروط کا علم کسی طرح نہ ہو سکا ہو اور اس وقف میں ایک قدیم عمل مسلسل جاری چلا آ رہا ہو ۔ اس کا حکم بھی اسی قاعدے کے تحت ثابت ہوتا ہے ۔ یہ قاعدہ دراصل اپنے ماسبق قاعدے کی ایک فرع ہے ان دونوں قاعدوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ۔ اس لئے کہ قاعدہ دفعہ (۵) اس قدیم کو اور ایسے جدید کو جس کی ابتداء کا علم نہ ہو دونوں کو شامل ہے ۔ اور یہ قاعدہ دفعہ (٦) صرف اس قدیم کے حق میں ہے جس کی ابتداء کا کوئی علم نہ ہو ۔

اس کے بعد یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص قید کے ساتھ مقید ہے ۔ وہ یہ کہ اگر قدیم عمل باعث ضرر ہو تو اس کو اختیار نہ کیا جائے اور اب قدیم کی قدامت کا کوئی لحاظ نہ ہوگا ۔ جیسا کہ دفعہ (۷) میں آ رہا ہے ۔

دفعہ : ۷ ((نقصان رسانی میں قدامت قابل اعتبار نہیں))

اس دفعہ کا مضمون سابقہ دفعہ (٦) سے مستثنا ہے ۔ یعنی جب کوئی امر ضرر رساں اور غیر مشروع ہوگا اس کو دور کرنا ہوگا ۔ اس حکم میں قدیم و جدید (مذکوران دفعہ ۵ ، ٦) میں کوئی تفاوت نہیں ہے ۔ اس لئے کہ (حکم کے ازالہ) کی علت ضرر ہے لہذا یہ جہاں بھی ہوگا دفع کیا جائے گا ۔ تنقیح فتاوی حامدیہ میں " کتاب الحیطان " کی کتاب الذخیرہ سے نقل کیا ہے ۔ (اصل یہ ہے کہ شارع عام میں اگر (کوئی ضرر رساں) چیز پائی جائے گی جس کے حالات کا کوئی علم نہ ہوگا اس کو جدید تصرف خیال کیا جائے گا اور حاکم وقت کو اس کے دور کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا ۔ ا ھ)

یہاں ایک شبہہ دور کرنا ضروری ہے ۔ یہ کہ اگر کسی شخص کا اپنے پڑوسی کے مکان میں قدیم زمانے سے پانی بہنے کا راستہ چلا آ رہا ہے ۔ اور اس سے (پڑوسی) کو واضح ضرر پہنچتا ہے تو اس ہمسایہ کو یہ حق نہ ہوگا کہ اول کو اس راستہ کے بند کرنے کیلئے مجبور کر سکے ۔ اس صورت میں اور سابقہ (تنقیح کے مذکورہ مسئلہ) میں فرق ہے ۔

وہ یہ کہ قاعدہ مذکورہ دفع ضرر عام کے لئے ہے ۔ اور عام ضرر کا غیر مشروع ہونا ایک ظاہر امر ہے ۔ جیسا کہ عام راستے میں کوئی نقصان رساں امر پایا جائے اور اگر حاکم وقت

کے حکم سے کیا گیا ہوگا تو حاکم اس (اجازت) میں گنہگار ہوگا ـ (درمختار) لیکن ضرر خاص کے حق میں یہ قاعدہ جاری نہیں جیسے ہمسایہ کہ اگر قدیم زمانے سے اس کے مکان میں ایک عمل جاری چلا آ رہا ہے تو اس کو نہیں روکا جا سکے گا ـ کیونکہ یہاں یہ احتمال ہے کہ کسی حق شرعی کی بنا پر حق دیا گیا ہو ـ نیز ان دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی ایک اور وجہ بھی ہے ـ عمومیات میں بشرط عدم ضرر ہر ایک شخص کو فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہوتا ہے ـ لیکن غیر کی ملک میں (جو ملک خاص ہوتی ہے) بغیر اجازت ایسا تصرف بھی نہیں کیا جا سکتا جس میں فریق ثانی کا کوئی نقصان نہ ہو ـ

لیکن فتاوی حامدیہ میں جو یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ : ایک دار الاسلام کا شہری کافر اپنی دوکان میں ایسے مقام پر روشن دان کھولنا چاہے جو اس کے ہمسایہ کے لئے پردہ دری کا سبب ہوتا ہو اور اس کے متعلق یہ کہے کہ یہ روشن دان قدیم زمانے سے تھا تو اس دوکاندار کو اس کے کھولنے سے منع کیا جا سکے گا یا نہیں ـ کیونکہ اس فعل میں اس ہمسایہ کا کھلا ہوا نقصان ہے ؟ جواب ـ ہاں اس فعل سے اس دوکان دار کو منع کر دیا جائے گا خواہ وہ روشندان قدیم ہو یا جدید کیونکہ یہاں واضح طور پر (دوسرے) کو نقصان پہنچ رہا ہے ـ (تحریر مفتی دمشق شام احمد) یہ فتوی محل نظر ہے اس لئے کہ یہ ملک خاص کے قدیم کا مسئلہ ہے جس میں مذکورہ حکم دینا ان معتمد نقول مذہب کے بالکل خلاف ہے جس کو مجلہ نے اپنی اس دفعہ میں بیان کیا ہے کہ ضرر عمومی میں قدیم ہونے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا ـ کیونکہ ایسا ضرر اپنی اصل کے اعتبار سے ہی غیر مشروع ہوتا ہے ـ مزید ملاحظہ ہو (دفعہ ۲٦ و ۲۷)

یہ قاعدہ اس حدیث شریف سے مأخوذ ہے جس کو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے ـ (لاضرر و لاضرار) جو کہ کلمات جامعہ میں سے ایک کلمۂ جامعہ ہے ـ ضرر اور ضرار میں فرق بیان کرنے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ـ ایک قول یہ ہے کہ ضرر مطلقا کسی دوسرے کو نقصان پہنچانا ـ اور ضرار کسی دوسرے کو مقابلتاً ضرر پہنچانا یعنی ہر دو جانبین ایک دوسرے کو ضرر پہنچانے کے درپے ہوں اس سے قطع نظر یہ ضرر دوسرے کے ضرر کے مساوی ہے یا نہیں ـ اور یہ کہ ایسا کرنا جائز بھی ہے یا نہیں ـ دوسرا قول یہ ہے کہ ضرر یہ ہے کہ اپنے فائدے کے لئے دوسرے کو نقصان پہنچائے ـ اور ضرار یہ ہے کہ اپنی منفعت کے بغیر دوسرے کو نقصان پہنچائے ـ یعنی دوسرے کو ایسی چیز سے روک دے کہ جس سے اس کو نقصان

پہنچے اور اپنی ذات کو کسی قسم کا فائدہ نہ پہنچے ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ضرار باہم ایک دوسرے کو (مطلقا) ضرر پہنچانا ۔ یعنی کوئی کسی کو نقصان نہ پہنچائے ۔ علماء مفسرین نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے کتاب اللہ کی اس آیت کو پیش کیا ہے (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له)۔ یعنی بچے کی والدہ اس کے والد کو بچے کے سبب نقصان نہ پہنچائے اس طرح کہ بچے کی پرورش کے حق میں والد پر سختی کرے اور اس سے ایسی خوراک و لباس کا مطالبہ کرے جو عادلانہ نظر میں صحیح نہ ہو۔ اور بچے کی طرف سے باپ کے دل میں فکر مندی کے خیالات پیدا ہو جائیں ۔ (یا) بچے کو اپنی ذات سے مکمل مانوس کرنے کے بعد باپ سے کہدے کہ اس کے لئے دودھ پلائی وغیرہ رکھو۔ اور اسی طرح بچے کا باپ ماں کو تکلیف میں نہ ڈالے اس طرح کہ بچے کے دودھ پلانے کے سلسلہ میں جو خوردونوش کے اخراجات ہوں ان میں تنگی پیدا کرے ۔ (یا یہ کہ) بچے کی ماں خود دودھ پلانے پر تیار ہے لیکن باپ اس کے علاوہ دوسری اجنبی عورت کو معاوضہ دے کر بچے کو دودھ پلوائے حالانکہ بچے کی والدہ بھی اس معاوضہ پر راضی تھی ۔ اور یہ کہ اس پر دودھ پلانے کے سلسلے میں جبر نہ کرے ۔

اسی ضرر پہنچانے کی ایک یہ صورت بھی ہے کہ عورت کو طلاق دیکر رجوع کر لے اور پھر قبل مجامعت اس لئے طلاق دے کہ عورت کی عدت طویل تر ہو جائے ۔ اسی وجہ سے امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ"اگر کسی عورت کو شوہر کے عدت کی طوالت کے ارادے پر اطلاع حاصل ہو جائے تو عورت کو چاہیئے کہ وہ اپنی عدت کو دوبارہ شروع نہ کرے بلکہ پہلی طلاق ھی کی عدت کے ایام سے حساب لگا کر عدت پوری کرے "۔

چونکہ حدیث شریف میں (ضرر و ضرار کی نفی) لاء استغراقیہ سے کی گئی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر قسم کا نقصان پہنچانا ممنوع ہے۔ کیونکہ شریعت نے ہر قسم کے ضرر کو ظلم قرار دیا ہے سوائے حدود شرعیہ اور عقوبات شرعیہ کے ۔ (ابن حجر ملخصاً) ۔ اس قاعدے کے تحت ضرر کی عدم مشروعیت کے پیش نظر کثیر احکام فقہیہ اس کے تحت میں داخل ھیں ۔ مثلاً معیوب شئی کی واپسی کا جائز ہونا یا کسی شئی کے وصف مرغوب کے فوت ہونے پر (اس کی واپسی کا حق دیا جانا) مثلاً کسی شخص نے اس شرط پر غلام خریدا کی وہ کاتب (منشی) ہے لیکن بعدہ وہ باورچی ثابت ہوا یا همسائیگی کے ضرر کے دفع کے لئے شفیع کو شفعہ کا حق دیا جانا (اسی قاعدے میں داخل ھیں) ۔ اس کی مزید وضاحت کتاب ھذا کی دفعہ (۱۹) کی تشریح میں دیگر فروع سے عنقریب آنے والی ہے۔

دفعہ : ۸ ((اصول یہ ہے کہ ذمہ داری سے (انسان کو) بری تصور کیا جائے ۔ اگر کوئی شخص کسی کا مال تلف کر دے اور اختلاف مال کی مقدار میں ہو ، تو تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا ، اس سے زائد کے حق میں صاحب مال کو ثبوت دینا ہوگا ۔))

یہاں ذمہ سے یہ مراد ہے کہ انسان عقود شرعیہ میں سے کسی عقد کے ذریعہ اپنے آپ کو دوسرے کے حق میں پابند کرنے کی اہلیت رکھتا ہو ۔ یعنی اصل یہ ہے کہ انسان کسی شئی کے وجوب یا لازم ہونے کی ذمہ داری سے بری (پیدا ہوتا) ہے اور اس کے ذمہ کا کسی دوسرے کے حق سے مشغول ہو جانا یہ اصل (فطرت) کے خلاف امر ہے ۔ چنانچہ ((اگر کوئی شخص کسی کا مال ضائع کر دے)) اور مالک اس سے اس کے ضمان کا مطالبہ کرے ((اور دونوں میں اس تلف شدہ شئی کی قیمت اور مقدار میں اختلاف واقع ہو)) تو حلف کے بعد تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا ۔ لیکن گواہ مالک کے قابل اعتبار ہوں گے ۔ ملاحظہ ہوں (دفعات (۱۸۱۷ و ۱۸۱۸ و ۱۸۲۰) .

یہ مسئلہ بھی اسی قاعدے پر مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے کسی حق یا کسی شئی کا اپنے ذمہ ہونے کا اقرار کرے تو حلف کے ساتھ مقر کی تفسیر کسی قیمتی شئی کے سلسلہ میں قابل قبول ہوگی ۔

یاد رکھیئے کہ اس قاعدہ کا اور اس سے استدلال کرنے والے کا قول اس وقت معتبر ہوگا جب کہ ظاہر (حال) صریح یا معنوی اس کی مخالفت نہ کرتا ہو ۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی کنواری بالغہ لڑکی پر یہ دعوی کیا کہ اس لڑکی کے ولی نے اس لڑکی کی بغیر اجازت اس شخص کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا تھا اور جب لڑکی کو نکاح کی اطلاع ہوئی تھی تو اس نے خاموشی اختیار کر لی تھی ۔ اور لڑکی نے اس کے مقابلے میں کہا ,,کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا تھا ،، تو ہمارے ہر سہ أئمہ کے نزدیک لڑکی کا قول معتبر ہوگا ۔ امام زفر کا اس میں اختلاف ہے ۔ اس لئے کہ مدعی اگرچہ یہاں

اصل (یعنی سکوت) سے استدلال کر رہا ہے لیکن لڑکی کے قول کی شہادت ظاہر (حال) معنوی حیثیت میں دے رہا ہے۔ ۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ اس کو اول پر ترجیح ہوگی۔ اس کو اس طرح سمجھیئے ۔ کہ وہ شخص لڑکی کے سکوت کا دعوی کرکے لڑکی کی شرمگاہ سے (انتفاع) کے مالک ہونے کا مدعی ہے اور اس کے اس مقصد کی تائید ظاہر سے نہیں ہوتی ۔ اور لڑکی اس (دعوے) کی منکر ہے۔ اور (فطری) طور پر اصل یہ ہے کہ لڑکی کے کسی حصہ جسم پر کسی کو ملکیت حاصل نہ ہو اور یہ حالت مسلسل برقرار چلی آ رہی ہو ۔ اور یہ معنی ظاہر ہے۔ اس لڑکی کا استدلال ایک ایسی اصل سے ہے جس کا معنی ظاہر ہے۔۔ اس لئے لڑکی کا قول معتبر ہوگا ۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس کسی کی ودیعت رکھی تھی اس نے دعوی کیا کہ وہ ودیعت واپس کر چکا ہے اور ودیعت رکھنے والے نے واپسی کا انکار کر دیا تو یہاں واپس کرنے والے کا قول معتبر ہوگا ۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ واپسی کا دعوی کرنے والا اگرچہ صورۃً مدعی ہے لیکن معنوی حیثیت میں منکر ہے کیونکہ وہ اصل ظاہر سے تمسک کر رہا ہے یعنی ذمہ داری سے فارغ ہونا ۔ کیونکہ اصل ہونے کے ماسوا ظاہر بھی یہی ہے۔

اسی طرح شفیع جب یہ کہے کہ مجھے شفعہ کا علم گذشتہ کل ہوا تھا اور کل ہی میں نے شفعہ طلب کیا تھا ، اور اس کے مقابلے میں مشتری کہے کہ تم نے سکوت اختیار کیا تھا ۔ مشتری کا قول معتبر ہوگا ۔ اس لئے کہ شفیع اپنے علم کو گذشتہ یوم کے ساتھ مقید کرکے ایک ایسے امر (یعنی) طلب (شفعہ) کا مدعی ہے جو ایک عارضی امر ہے۔ اور مشتری امر اصل یعنی سکوت سے احتجاج کر رہا ہے۔ لہذا مشتری کا قول قابل اعتبار ہوگا ۔

لیکن اگر شفیع نے اس طرح کہا کہ جس وقت مجھے علم ہوا اسی وقت میں نے شفعہ کا مطالبہ کر دیا تھا ۔ تو اب شفیع کا قول معتبر ہوگا ۔ اس لئے کہ یہاں شفیع نے اپنے علم کو کسی مخصوص وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے تاکہ اس کو عارضی امر تصور کیا جائے ۔ چنانچہ اس صورت میں اس کے حق میں ساکت رہنے کا قول قابل قبول نہ ہوگا ۔ ا ھ (فتح القدیر ملخصاً) ۔

اس قاعدے اور اس کے فروع میں چونکہ اکثر حکام و مفتیان کے قدموں میں لغزش پیدا ہو جاتی ہے اس لئے واقعات حادثہ میں تنبیہ کر دینا ہمارے لئے زیادہ مناسب تھا ۔

یہ قاعدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث شریف سے ماخوذ ہے۔ (البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر)۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ جو شخص خلاف اصل

امر کو اپنائے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ ایک عارضی امر کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ یہی شخص مدعی ہوگا ۔ اور جو شخص اصل امر کو اپنا رہا ہے وہ گویا عارضی (زائد) امر کا منکر ہے۔ یہی مدعا علیہ ہوگا ۔ چونکہ یہ (مدعی کے دعوی کی) نفی کرتا ہے اور نفی پر شہادت قائم نہیں ہوا کرتی اس لئے اس کے انکار پر اس سے حلف کا مطالبہ کیا جائے گا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شاهد کو مدعا علیہ کے انکار کی معرفت علم الیقین کے درجہ میں اس وقت حاصل ہوگی جب کہ وہ مدعا علیہ کا اول امر سے آخر (دعوے) تک ہر لحظہ مشاہدہ کرتا رہا ہو۔ مثلاً قرض کی صورت میں ابتداء قرض سے دعوے کے وقت تک تمام لمحات و لحظات مدعا علیہ کے اس کے پیش نظر رہے ہوں کہ اس کا ذمہ قرض سے مشغول رہا ہے یا نہیں ۔ تب شہود علم الیقین کے ساتھ شہادت دے سکیں گے کہ مدعا علیہ کا ذمہ قرض سے مشغول نہیں ۔ لہذا ایسا امر جو عادۃً محال ہے اس کا مدعا علیہ کو کیسے مکلف کیا جا سکتا ہے کہ وہ حجت قائم کرے ۔ البتہ اگر مدعا علیہ کسی شرط یا کسی محدود امر کی نفی کر رہا ہے تو اس کی جانب سے شہادت قائم کی جا سکے گی ۔ جیسا کہ کتاب الشہادات دفعہ (>>) میں بیان کیا گیا ہے۔ وہاں ملاحظہ ہو ۔

دفعہ : ۹ ((جدید پیدا شدہ صفات میں اصول یہ ہے کہ ,, گویا یہ پیدا نہیں ہوئے ،، مثلاً اگر شرکت مضاربت میں ہر دو فریق مالک مال اور مضاربت میں اختلاف ہو کہ نفع ہوا یا نہیں ، تو مضارب کا قول حلف کے ساتھ قبول کیا جائے گا ۔ اور صاحب مال کے ذمہ ثبوت دینا لازم ہوگا ، کہ نفع ہوا ہے)) ۔

یعنی جب عارضی صفات کے ثبوت اور عدم ثبوت میں فریقین کا اختلاف واقع ہو تو حلف کے ساتھ اس فریق کا قول معتبر ہوگا جو عدم صفت کا قائل ہوگا ۔

شئی کی ہر وہ صفت جو شئی کے ساتھ لازم نہ ہو بلکہ اس سے جدا رہ سکتی ہو عارضی صفت کہلاتی ہے اور وہ صفت جو اس معنی کے خلاف ہو اصل صفت کہلاتی ہے

کیونکہ اس صفت کا وجود موصوف میں اصل (طبیعت) کا تقاضا ہوتا ہے۔ مثلاً (عقد بیع میں) مبیع کا عیب سے صحیح و سالم ہونا اور مضاربت میں مضاربت کے راس مال کا نفع سے خالی ہونا ۔ اور دین جو کہ کسی کے مال کے تلف کرنے کی بنا پر ذمہ میں واجب ہوا ہو ((کسی عقد معاوضہ یا قرض لینے کی وجہ سے واجب نہ ہوا ہو)) ۔ یہ تمام صفات اصلیہ ہیں ۔ اور ان کے مقابلے میں مبیع میں کسی عیب کا ہونا مضاربت میں راس المال میں نفع کا موجود ہونا ۔ مدیون کا مالدار ہونا یہ تمام صفات جدیدہ ہیں ۔

((مثلاً عقد مضاربت میں جب دو شریکوں کا نفع کے حصول و عدم حصول میں اختلاف واقع ہوا)) (رب المال (مال کے مالک) نے کہا ایک ہزار روپیہ کا منافع ہوا ہے اور مضارب (کام کرنے والے) نے کہا کہ کچھ نفع نہیں ہوا ۔ ((تو اب یہاں حلف کے ساتھ مضارب کا قول معتبر ہوگا)) ۔ اس لئے کہ وہ صفت عارضی کا منکر ہے اس کی نفی کر رہا ہے ((اور رب المال کو نفع ثابت کرنے کے لئے شہادت پیش کرنا ہوگی)) ۔ اس لئے کہ وہ خلاف اصل کا مدعی ہے جس کا ثبوت اس کے ذمہ ہوگا ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۷۷)

اور اگر بائع اور مشتری میں اختلاف واقع ہو تو مشتری بیع کے واپسی کے ارادے سے کہے کہ بیع میں فلاں قسم کا عیب موجود تھا ۔ اور بائع نے اس عیب کے وجود سے انکار کر دیا تو حلف کے بعد بائع کا قول معتبر ہوگا ۔ اور مشتری کے ذمہ شہادت پیش کرنا ہوگا ۔ (کما فی سائر المعتبرات) ۔

اسی طرح اتلاف شئی کی بناء پر جب مدیون کے متعلق دائن یہ دعوے کرے کہ وہ اس شئی کو اپنے قبضہ میں رکھے ہوئے ہونے کی حالت میں صاحب مال تھا ۔ اور مدیون اپنے فقر کا قائل ہو ۔ دائن کے دعوی کا منکر ہو ۔ تو اس صورت میں حلف کے بعد مدیون کا قول معتبر ہوگا ۔ اور دائن کو ثبوت کے لئے گواہ پیش کرنا ہوں گے ۔ اس لئے کہ دائن عارضی صفت کا مدعی ہے ۔ انسان اپنی اصل (فطرت) کے لحاظ سے فقیر ہے ۔ چنانچہ اس کے خلاف کسی عارضی صفت کا ثبوت بغیر حجت قابل قبول نہ ہوگا ۔ (بدائع ورد المحتار) ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی مرغوب وصف کی شرط کے ساتھ کوئی شئی خریدی ، پھر اس وصف کے وجود و عدم میں فریقین کا اختلاف واقع ہوا ۔ تو مذکور الصدر تفصیل کے مطابق اگر یہ اختلاف عارضی صفات میں ہے ۔ جیسے روٹی پکانا یا کاتب ہونا ۔ مشتری نے کہا کہ یہ کاتب نہیں نکلا تاکہ غلام کو واپس کر سکے اور بائع

نے کہا کاتب ہے تو یہاں حلف کے بعد مشتری کا قول معتبر ہوگا ۔ کیونکہ وہ قائل بالاصل ہے۔ اور بائع کے ذمہ ثبوت ۔

اور اگر عیب سے سلامتی کی شرط پر کسی شئی کو فروخت کیا پھر اس عیب کے وجود اور عدم میں اختلاف ہوا ۔ تو چونکہ بائع صفت اصلیہ کا قائل ہوگا یعنی سلامتی کا اسی کا قول معتبر ہوگا اور مشتری کے ذمہ (عارضی صفت کے) ثبوت کے لئے (شہادت پیش کرنا لازم ہوگا) ۔

(مسئلہ) صفات عارضہ اور اصلیہ میں دیگر بعض احکام کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بدائع میں مسروق (چوری شدہ مال) پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں اس کی فصل میں لکھا ہے کہ جو کافر دارالاسلام میں امن لے کر آیا ہو اس کے مال چرانے میں قطع ید نہ ہوگا ۔ صاحب بدائع نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ امان کے ذریعہ. اس شخص کے مال کی عصمت ایک عارضی صفت ہے جو کسی وقت بھی زائل ہو سکتی ہے۔ صفت اصلیہ نہیں ہے۔ بخلاف دارالاسلام کے شہری کافر کے اس کے مال کی چوری میں قطع ید لازم ہوگا کیونکہ اس نے دائمی امان کے ذریعہ دائمی عصمت حاصل کی ہوئی ہے۔ اس وجہ سے یہ عصمت صفت اصلیہ قرار پا گئی ہے۔

اسی قاعدے کے فروع سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب وکیل کسی شئی (مؤکلہ) کو میعادی ادائیگی پر فروخت کرے اور اس کا مؤکل کہے کہ" میں نے تم کو نقد قیمت پر فروخت کرنے کا حکم دیا تھا اور وکیل نے کہا کہ آپ نے مطلق چھوڑ دیا تھا " اس صورت میں حکم دینے والا (مؤکل) صادق القول سمجھا جائے گا ۔ اس لئے کہ یہ وکالت کی صفت اصلیہ کا قائل ہے (درر) یعنی (فقہاء نے) وکالت کے لئے یہ اصول (الاصل فی الوکالۃ الخصوص و فی المضاربۃ العموم) مقرر کر لیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وکالت میں خصوص اور مضاربت میں عموم اصل ہیں)

اسی طرح اگر کسی مغصوبہ ھلاک شدہ شئی میں (مالک اور غاصب) کا اختلاف واقع ہو تو حلف کے بعد غاصب کا قول معتبر ہوگا ۔ اور جس شخص سے شئی کو غصب کیا گیا ہے اس کے ذمہ ثبوت دینا ہوگا ۔ یعنی غاصب صفت اصلی " بری الذمہ " ہونے سے تمسک کر رہا ہے۔

اگر کسی شخص نے تیل کا سربند برتن خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر جب اس کو کھولا تو اس میں چوھا مرا ہوا پایا ۔ لیکن بائع نے اپنے یہاں کا ہونے سے انکار کر دیا ۔ یہاں بھی بائع کا قول اسی وجہ سے معتبر ہوگا جو ہم نے گذشتہ مسائل میں بیان کی ہے۔خانیہ

اگر کسی بیع کے صحیح اور باطل ہونے میں فریقین کا اختلاف ہو تو اس فریق کا قول معتبر ہوگا جو بیع کے باطل ہونے کا قائل ہوگا ۔ اس لئے کہ عقد بیع ایک امر جدید ہوتا ہے۔ اس کے مقابل عدم بیع اصل ہے۔ لہذا باطل کسی قسم کا حکم لگائے جانے کے قابل نہیں ہوتا ۔ لیکن اگر بیع کی صحت فساد میں اختلاف ہوا تو جو اس کی صحت کا مدعی ہوگا اس کا قول معتبر ہوگا ۔ جس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس وقت بیع کے منعقد ہونے میں ہر دو فریق متفق ہوں گے اور ظاہر (اس کے حق میں شاہد ہوگا جو صحت کا قائل ہوگا) کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے صحت کا اقدام کیا ہوگا ۔

دفعہ : ۱۰ ((جو امر ایک وقت میں ثابت شدہ قرار پا چکا وہ ثابت شدہ ھی رہے گا الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی ثبوت مل جائے ۔ مثلاً کسی وقت میں کسی شئی پر ایک شخص کی ملکیت ثابت ہو چکی تھی ، تو جس وقت تک اس کی ملکیت زائل ہونے کا ثبوت نہ مل جائے ، یہی حکم دیا جائے گا کہ اس شخص کی ملکیت قائم ہے))

تشریح : یعنی زمانۂ گذشتہ میں کسی امر کا وجود اگرچہ اس کی بقا کا مقتضی نہیں ہوتا کیونکہ بقا اس کے استمرار کا نام ہے لیکن(اس کے باوجود) اس کو باقی سمجھا جائے گا جب تک کہ کوئی تغیر پیدا کرنے والی دلیل موجود نہ ہو۔ بحکم استصحاب حال یعنی جو جیسا تھا ویسا ھی رہے گا ۔ لہذا جو زمانے ماضی میں جیسا تھا زمانۂ حال میں ویسا ھی قرار دیا جائے گا ۔ اور جو زمانۂ حال میں جیسا ہے وہ زمانۂ ماضی میں ویسا ھی سمجھا جائے گا یہ صورت استصحاب معکوس کی ہے۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ چنانچہ جو شخص گذشتہ زمانے میں کسی شئی کا قطعی ثبوت کے ساتھ مالک تھا وہ شئی اس کے

بعد والے زمانے میں اس کی ملک سے خارج نہیں خیال کی جا سکے گی جب تک کہ ملکیت سے خارج کرنے والا کوئی سبب ثابت نہ ہو جائے ۔ جیسے کہ ھبہ کر دینا ۔ اقرار کر لینا ۔

چنانچہ اس قاعدے کے لحاظ سے اگر کسی شخص نے کسی میت کے ذمہ دین کا دعوی کرکے اس پر شہادت پیش کر دی تو یہ شہادت کافی سمجھی جائے گی ۔ اس سے زائد اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ گواہ یہ بھی بیان کریں کہ ابتداء سے لے کر موت کے وقت تک یہ دین میت کے ذمہ باقی تھا ۔ ملاحظہ ہو کتاب کی دفعہ (۱۶۹۴ و ۱۶۹۵) ۔

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ یہ دفعہ اور دفعہ (۵) باھم ایک دوسرے سے متحد ھیں انکے کے مابین کوئی فرق نہیں ۔ اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ استصحاب حال دفع (حق) کی حجت ہو سکتا ہے اور استحقاق یعنی الزام علی الغیر کی حجت نہیں ہو سکتا ۔ اس کے ماسوا بدائع کی کتاب الشہادات میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسے مکان پر دعوی کیا جو کسی دوسرے کے قبضہ میں تھا کہ اس مکان کا میں مالک ہوں ، اپنے والد کی طرف سے وارث ہوا ہوں اور شاھدوں نے اس امر کی شہادت دی کہ یہ مکان مدعی کے والد کی ملکیت تھا ۔ یہ شہادت مقبول ہوگی اور مکان کا فیصلہ مدعی کے حق میں کر دیا جائے گا ۔ اس مسئلہ میں شاھدوں نے گذشتہ زمانے میں ملکیت کی شہادت دی اور ساتھ ھی استصحاب حال نے اس کی ملک کو لازم کر دیا ۔ (جو الزام علی الغیر ہے) ۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے ۔ اس صورت میں حکم کی بنیاد استصحاب نہیں ہے بلکہ سابقہ زمانے میں ملکیت کا ثبوت (اور اس کا تسلسل ہے) جسکے ازالہ کی کوئی دلیل مدعا علیہ کے پاس نہیں ہے ۔

اس کی نظیر ایک دوسرا مسئلہ ہے جس کو کتاب الدعوی میں بیان کیا گیا ہے اس سے اس کی وضاحت بخوبی ہوگی ۔ فرمایا ہے (فصل و اما تعارض الدعویین) یعنی دو دعوے کے تعارض کی صورت ۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں ایک شئی ہے ایک خارجی شخص نے ایک معین تاریخ سے اس شئی کے مالک ہونے کا دعوی کیا ۔ اور ملکیت کا کوئی سبب ظاھر نہ کیا ۔ اور قابض نے بھی ایک معین تاریخ سے اپنے مالک ہونے کا دعوی کیا ۔ اور دونوں فریق نے اپنے اپنے دعووں پر گواہ پیش کر دیئے ۔ ان دونوں میں سے ایک کی بیان کردہ تاریخ دوسرے سے مقدم تھی لہذا اسی مقدم تاریخ کے دعویدار کے گواہ قابل سماعت ہوں گے خواہ یہ قابض ہو یا خارج از قبضہ ہو) ۔ اب اس مسئلہ میں

کیا یہ خیال کیا جائے گا کہ اگر خارج از قبضہ فریق کی تاریخ سابق ہوئی اور اس کے حق میں فیصلہ کیا گیا تو (اس کے) استصحاب کو اس کے لئے الزام علی الغیر کی حجت قرار دیا گیا ہے ؟ یہاں یہ تصور کرنا ممکن ہی نہیں بلکہ اس صورت فریق کی تاریخ سابق ہے اس کے گواہوں نے اس فریق کی ملک کو ایسے وقت میں ثابت ظاہر کیا ہے کہ اس وقت میں اس کے مقابل کوئی دوسرا متنازع فریق نہ تھا ۔ اس لئے دوسرے پر لازم ہوا کہ وہ کوئی ایسا سبب بیان کرے جو اول کی ملک کے ازالہ کا ذریعہ ہو ۔

لہذا اس ملک سابقہ ماضیہ کی شہادت ہمارے تمام أئمہ کے نزدیک مقبول ہوگی بخلاف اس شہادت کے جو کسی کے گذشتہ قبضہ کی بنا پر ہو ۔ اس لئے کہ درمختار نے باب اختلاف شہادت میں فتاوی بزازیہ سے نقل کیا ہے " جو شہادت زمانے ماضی میں مالک ہونے پر قائم ہو وہ مقبول ہوگی نہ کہ وہ شہادت جو زمانے ماضی کے قبضے پر قائم ہو ۔ اس لئے کہ قبضہ کا مختلف صورتیں اختیار کر لینا ممکن ہے ۔ اور ملک میں ایسا نہیں ہوتا ۔ چنانچہ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور دوسرا (غیر قابض) شخص اس مکان پر یہ دعوی کرے کہ مکان اس کی ملکیت ہے اور گواہوں سے یہ ثابت کرے کہ اس کے قبضہ میں تھا ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے ۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس میں اختلاف رکھتے ہیں ۔

(ان دونوں حضرات) کی دلیل یہ ہے کہ شہادت ایک مجہول امر پر قائم ہے اس لئے کہ قبضے کی مختلف انواع ہو سکتی ہیں ۔ یہ کہ مالک ہونے کی حیثیت سے ہو ، یہ کہ اس کے پاس ودیعت ہو ۔ یا کرایہ کی حیثیت سے ہو ۔ یاکسی سے غصب کر لیا گیا ہو ۔ لہذا اس شک کی صورت میں اس پر کوئی حکم نہیں دیا جا سکتا ۔ یہ مسئلہ اس صورت کا ہے جب کہ صاحب قبضہ زندہ موجود ہو لیکن اگر قابض فوت ہو چکا ہو ۔ مثلاً شاہدین نے یہ شہادت دی کہ مدعی کے فوت شدہ باپ کے قبضہ میں تھا تو یہ شہادت بالاتفاق مقبول ہوگی (تکملہ ملا مسکین) ۔

یاد رکھیے کہ استصحاب حال کی متعدد اقسام ہیں ۔ اول وہ ہے جو دفع (حقوق) کی صلاحیت رکھتا ہے دوسرے پر الزام کی نہیں رکھتا ۔ جیسا کہ مثلاً کسی کو ذمہ داری سے بری ثابت کر دینا ۔ اس لئے کہ انسان اصل تخلیق کے لحاظ سے بری الذمہ پیدا ہوا ہے ۔ یہ برآت عقلاً ثابت ہے سمعی دلیل سے اسکا کوئی تعلق نہیں ۔ اور اس استصحاب کو ہم اس وقت تک حجت قرار دیتے رہیں گے جب تک کہ سمعی دلیل (اس کے خلاف)

قائم نہ ہو جائے ۔ مثلاً جب تک کسی کے ذمہ مال کا تلف کرنا یا کسی عقد کا منعقد کرنا ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک انسان کو فارغ الذمہ (عدم اصلی) پر خیال کیا جائے گا ۔ اور یہاں ذمہ کی برأت پر عدم علم دلیل نہیں ہے (یعنی ہم کو دلیل کا علم نہ ہونا) بلکہ دلیل موجود نہ ہونے کا علم (اس برأت کی دلیل ہے) جس کو علم بعدم الدلیل کہتے ہیں ۔ کیونکہ عدم علم (معلوم نہ ہونا) کسی شئی کی حجت نہیں ہو سکتا ۔ (یعنی عدم العلم اشیاء میں شئی معدوم کا درجہ ہے اور علمِ العدم درجۂ وجود ہے ۔ چنانچہ وہ امر جو معدوم ہو کسی شئی کی دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ اور وہ امر جو موجود ہو دلیل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ لہذا عدم علم جو کہ درجہ شئی معدوم کا ہے دلیل ہونے کی صلاحیت نہ رکھے گا اور علم العدم جو درجۂ وجود ہے دلیل ہونے کی صلاحیت رکھے گا) ۔

دوسری قسم ۔ وہ استصحاب ہے جس کے ثبوت اور دوام پر شرعاً دلیل قائم ہو جیسا کہ ”کسی عقد کے موقعہ پر عاقد کی ملکیت کے ثبوت کا حکم یا کسی کے مال کے تلف کر دینے پر تلف کرنے والے پر ضمان کی ذمہ داری کا حکم یا کسی عقد کے اپنے ذمہ لازم کر لینے کا حکم “ اس کو دوسری عبارت میں استصحاب الوصف بھی کہا جا سکتا ہے جو کہ اس وقت تک حکم کے لئے مثبت ہوگا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے استصحاب کی یہ قسم الزام (علی الغیر) واستحقاق کی حجت ہو سکتی ہے ۔ بدائع سے جو مسئلہ ہم نے نقل کیا ہے ۔ اس میں استصحاب کی یہی قسم موجود ہے ۔

تیسری قسم ۔ استصحاب الاجماع ہے جو کسی مسئلہ اختلافی کے موقعہ پر پایا جاتا ہے ۔ استصحاب کی اس قسم کی صحت و فساد میں علماء کا اختلاف ہے ۔ مثلاً ایک شخص تیمم کے ساتھ نماز ادا کرتا چلا آ رہا ہے اس کو (کسی نماز کی ادائیگی کے دوران)پانی نظر آ گیا ۔ یہاں اختلاف ہے ۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ اپنی نماز جاری رکھے یہ نماز اس کی صحیح ہوگی ۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز کی صحت و دوام پر اجماع ہو چکا ہے ۔ لہذا (محض) پانی کا وجود اس کی صحت پر اثر انداز نہ ہو گا جب تک کہ کوئی ایسی قطعی دلیل نہ پائی جائے جس سے یہ ثابت ہو کہ یہ دیکھا ہوا پانی نماز کا قاطع تھا (یا نہیں) مستصفیٰ میں کہا ہے ۔ یہ حکم فاسد ہے اس لئے کہ اس پر استدلال یا تو شارع کے الفاظ سے ہوگا یا اجماع کے ذریعہ ۔ اگر شارع کے الفاظ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے تو ان سے یہ ثابت ہونا نظر آتا ہے کہ پانی معدوم ہونے کی حالت تک نماز جاری رکھے ۔ نہ کہ اس وقت جب کہ پانی موجود ہو ۔ اور اگر اجماع امت سے

استدلال کیا جاتا ہے تو دوام صلوۃ پر اجماع اس حالت میں ہے جب کہ پانی موجود نہ ہو۔ لیکن پانی موجود ہو جانے کی صورت میں (فقہاء) کا اختلاف ہے (اجماع نہیں ہے)۔ (اس کی) پوری تفصیل مستصفی میں ہے۔

اب ان تمام امور کا علم ہونے کے بعد غور کریں کہ یہ دفعہ معنوی حیثیت سے دفعہ (۵) کی ہم معنی نہیں ہے (یعنی یہ اور دفعہ (۵) بعینہ ایک سی نہیں ہیں ۔ بلکہ ممکن ہے کہ دفعہ (۵) سے استصحاب کی اول قسم مراد ہو جو محض دفع کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس دفعہ (۱۰) سے استصحاب کی دوسری قسم مراد ہو جو کہ دفع اور الزام (حق) دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اسی معنی کی طرف مجلہ کی یہ عبارت (بحکم ببقائہ الخ) اشارہ کرتی ہے۔ کیونکہ شریعت نے اس (ملک) کے ثبوت یا نفی سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے کیونکہ اس کا علم (یقین) ہے کہ اس کی حالت کے متغیر ہو جانے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے (مستصفی و اعلام الموقعین)۔

تنبیہ : جس طرح ملک میں اختلاف کی صورت میں استصحاب حال کو (قول فیصل) بنایا جاتا ہے اسی طرح قبضہ میں تنازع واقع ہونے کی صورت میں اس سے کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ گذشتہ دفعہ کی عبارت کا (ماثبت بزمان یحکم ببقائہ الخ)۔ جو ایک زمانے میں ثابت رہا ہو۔ وہ ثابت ہی رہے گا)۔ یہی مطلب ہے۔ اس کے بعد اس کی مثال میں اس فروعی مسئلہ کا بیان کرنا (کہ کسی شخص کی ملکیت ایک شئی پر ایک وقت میں ثابت ہو جائے تو جب تک اس کے زائل ہونے کا ثبوت نہ مل جائے اس شخص کی ملکیت باقی رہے گی) ایسی مثال ہے جو دفعہ ھذا کی منشاء کو پورے طور پر ادا کرنے سے قاصر ہے۔ اگر دفعہ کی مثال کے طور پر اس طرح کہا جاتا تو دفعہ کی پوری منشاء ظاہر ہو جاتی ۔ یعنی (جب کسی شئی پر کسی ایک شخص کی ملکیت یا اس کا قبضہ ثابت ہو جائے تو جب تک اس ملکیت کے یا قبضہ کے ازالہ پر دلیل قائم نہ ہو جائے اس شخص کی ملکیت یا قبضہ اسی طرح باقی تسلیم کیا جائے گا) اگرچہ مثال حصر کو نہیں چاہتی لیکن چند لفظوں کا اضافہ کسی دشواری کا سبب نہ ہوگا) کیونکہ بدائع کی کتاب ،،الدعوی فصل تعارض دعوی ،، (اس کی نظیر اس مسئلہ کی صورت میں) بیان کی گئی ہے کہ (دو غیر قابض شخصوں نے کسی تیسرے شخص کی مقبوضہ شئی پر دعوی کیا ۔ اور جس کے قبضہ میں وہ شئی تھی اس نے ان کے دعوی سے انکار کر دیا ۔ اور وہ دونوں اپنے دعوے پر گواہ پیش نہ کر سکے بلکہ حلف کی نوبت آئی تو وہ شئی جس کے قبضہ میں ہے اسی کے قبضہ میں رہنے دی جائے گی ۔ یہ فیصلہ قضاء ترک کہلانے گا قضاء

استحقاق نہ کہلائے گا یہاں تک کہ اگر کسی بعد کے زمانے میں ان مدعیوں نے شہادت پیش کر دی ان کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا ۔ اب آپ غور کریں کہ اس مسئلہ میں وضع ید (سابقہ قبضہ) کو کس طرح (قول فیصل) بنایا گیا ہے ۔

اس کی مانند وہ مسئلہ ہے جس کو امام سرخسی نے مبسوط کی " کتاب الدعوی " میں بیان فرمایا ہے " ایک مکان کسی شخص کے قبضہ میں تھا دوسرے نے اس پر یہ شہادت پیش کی کہ اس نے ایک ہزار روپیہ کی قیمت پر یہ مکان قابض شخص سے خرید لیا تھا ۔ اور قیمت نقد ادا کر دی تھی ۔ اور قابض نے یہ گواہ پیش کئے کہ اس نے مدعی سے خرید کر اس کو قیمت ادا کر دی تھی ۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہ اللہ علیہما فرماتے ھیں کہ : دونوں شہادتیں ساقط الاعتبار ھوں گی خواہ شاھدوں نے قبضہ کا شہادت میں ذکر کیا ھو یا نہ کیا ھو اور مکان اسی شخص کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا جس کے قبضہ میں پہلے سے تھا ۔

دفعہ :۱۱ ((ہر نئی پیدا شدہ حالت کو قریب تر وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا ۔ یعنی اگر اس امر میں اختلاف واقع ھو کہ یہ حالت کب پیدا ھوئی تو زمانۂ حال سے جو وقت قریب تر ھو گا وھی معتبر ھوگا ۔ اس وقت تک جب تک یہ نہ ثابت ھو جائے کہ یہ صورت کسی بعید زمانے میں نہیں پیدا ھوئی تھی)) ۔

کتاب ھذا کے دفعہ (۹) میں بتایا گیا ہے کہ عارضی صفات میں اصل یہ ہے کہ وہ معدوم قرار (دی جائیں) ۔ اس دفعہ میں جس حادث کو بیان کیا جا رہا ہے یہ بھی ان عارضی صفات ھی کے منجملہ ایک عارضی صفت ہے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ گذشتہ تقریر میں صفت عارضہ کی ذات میں وجودی وعدمی ھونے کی حیثیت میں اختلاف ھونا بیان کیا گیا تھا اور اس مقام پر (اس صفت) حادثہ کا وجود متفق علیہ ھوتا ہے اختلاف اس کے

زمانۂ پیدائش اور وجود میں واقع ہوتا ہے ۔ چنانچہ سابقہ دفعہ میں جس طرح صفت عارضہ کے متعلق نفی کرنے والے کا قول معتبر ہوتا تھا اسی طرح اس دفعہ میں اس شخص کا قول معتبر ہو گا جو اس صفت کے قریب تر زمانہ میں حکماً وجود کا قائل ہوگا۔ کیونکہ یہ قریب تر زمانہ ہوگا ۔

اس کی وضاحت اس (مسئلہ) سے ہو سکے گی ۔ ایک شخص نے اپنے ورثاء میں سے کسی وارث کے حق میں اپنی ذات پر اس کے دین کے (وجوب) کا اقرار کیا ۔ اس اقرار کے بعد اس شخص کا انتقال ہو گیا ۔ اب دیگر باقی ورثاء نے اس اقرار کے متعلق یہ دعوی کیا کہ یہ اقرار مرض موت میں کیا گیا تھا اور جس کے حق میں اقرار کیا تھا اس نے کہا کہ صحت کی حالت میں کیا گیا تھا ۔ اس حالت میں ورثاء کا قول معتبر ہوگا اور مقرلہ پر (اپنے دعوی کے ثبوت میں) بینہ (گواہ) پیش کرنا لازم ہوگا ۔

چنانچہ غور کیجیے کہ اقرار ایک عارضی صفت ہے اگر اس میں دو فریق کا اختلاف واقع ہو تو حلف کے بعد اس فریق کا قول معتبر ہونا چاہیے جو اس کی نفی کر رہا ہو۔ لیکن اس صورت میں اقرار کے وقوع پر ہر دو فریق متفق ہیں اختلاف صرف اس اقرار کے زمانے میں ہے۔ کہ کونسے زمانے میں اسکا وجود ہوا لہذا گذشتہ قاعدے کے تحت اس اختلافی صورت میں بھی اسی فرق کا قول معتبر ہوگا جو نفی کر رہا ہو (جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان ورثاء کا قول معتبر ہوگا جو قریب تر وقت مرض موت میں اقرار کے قائل ہیں) نیز ھبہ کے مسئلہ کو بھی اسی مسئلہ پر قیاس کیا جائے ۔ ملاحظہ ہو دفعہ ۱۷۶۶) مجلہ ھذا ۔

اسی قاعدے کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے۔ ایک خریدار نے خریداری کے وقت بیع پر قبضہ کرنے سے قبل بائع کو ان تمام عیوب سے بری کر دیا جو عقد کے وقت موجود ہوں پھر قبضہ کرنے کے بعد کسی عیب کی بنا پر بیع کی واپسی کا ارادہ کیا اس وقت بائع نے کہا کہ یہ عیب عقد بیع کے وقت موجود تھا اور (تمھاری) برأت میں داخل ہے۔ اور خریدار نے کہا کہ یہ عیب عقد کے بعد میرے قبضہ کرنے سے قبل پیدا ہوا ہے (برأت کے وقت موجود نہ تھا) اس صورت میں خریدار کا قول معتبر ہوگا ۔ اس لئے کہ خریدار کی برأت ان عیوب سے تھی جو عقد کے وقت میں موجود ہوتے (ان عیوب سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا جو اس کے بعد پیدا ہوں) ۔ اور مشتری (خریدار) ایسے عیب کا دعوی کر رہا ہے جو بیع کے قریب تر زمانے میں پیدا ہوا ہو اور بائع اس سے بعید تر زمانہ کا ۔ لہذا ظاہر مشتری کے قول کا شاھد ہے۔ (بدائع) اس لئے کہ بیع میں عیب کا نہ ہونا اصل ہے

اور وجود عارضی امر ہے۔ اس لئے وصف موجود کی نسبت دو زمانوں میں سے قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی کیونکہ قاعدہ یہی مقرر ہے۔ چونکہ خریدار کا دعوے اسی امر کا ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔

اسی اصل کے منجملہ یہ مسئلہ بھی ہے ،، کہ کسی شخص کے قبضہ میں ایک جانور تھا۔ دوسرے شخص نے اس سے کہا کہ جس وقت میں نے اس کی آنکھ پھوڑی تھی اس وقت یہ بائع کی ملک میں تھا اور مشتری نے کہا کہ اس وقت ضائع کی جب کہ یہ جانور میری ملکیت میں تھا۔ یہاں مشتری کا قول معتبر ہوگا"۔ (اشباہ)۔

نیز (احناف کے) دو امام (ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما نے) "قلیل مقدار والے پانی کے کنوئیں کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ ،، جب اس میں نجاست ظاہر ہو یا مرا ہوا چوھا نکل آئے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ چوھا کس وقت گرا۔ تو کنوئیں کی نجاست کا حکم اس وقت سے دیا جائے گا جس وقت یہ نجاست ظاہر ہوئی ہو ،، ۔ یہ قیاسی دلیل ہے۔ حتی کہ اگر اس کے پانی سے کپڑے دھوئے ہوں یا وضوء کرکے نماز ادا کی ہو اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ بخلاف امام اول (ابو حنیفہ) رحمہ اللہ کے آپ کا قول ہے کہ اگر (چوھا) پھولا پھٹا نہ ہو تو ایک روز و شب کی نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر دوسری حالت ہو تو تین روز و شب کی نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔ امام صاحب کا قول عبادات میں احتیاط کے پیش نظر استحسان (قیاس) حنفی پر مبنی ہے۔ (رد المختار عن البدائع)۔ چنانچہ ان دونوں اماموں کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست کے وجود کی علم کے زمانے کی طرف نسبت کی گئی ہے۔ اگرچہ اس سے قبل بھی اس کے وجود کا احتمال ہے۔ کیونکہ اصل اس شی کا عدم ہے جو محقق کے درجہ میں ہے۔ اور نجاست کا پہلے وقت سے موجود ہونا ایک امر عارضی محتمل ہے جو یقین پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ شک یقین کا ازالہ نہیں کر سکتا جیسے کہ ایک شخص کسی اجنبی عورت کے رضاعت کے شک میں مبتلا ہو جائے۔ تو اس کے لئے (اس حالت میں) نکاح کرنا حلال ہوگا۔ اگرچہ افضل یہ ہے کہ اس سے پرہیز کرے لیکن اصل چونکہ عورت کا حلال ہونا ہے۔ اس لئے کہ یہ اجنبی عورت دیگر بنات آدم کے درجہ میں ہے اور رضاعت کی حرمت ایک عارضی مشکوک صفت ہے۔ (اور یہ قاعدہ مسلم ہے) کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔ بخلاف اس صورت کے جب کوئی قطعی رضاعی عورت غیر رضاعی عورتوں کے ساتھ اسطرح مل جائے کہ ان کے درمیان تمیز نہ ہو سکے۔ تو اس حالت میں دو یقینی حالتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ ایک یقین حرمت کا ، دوسرا یقین حلت کا۔ لہذا یہاں

احتیاط کو ترجیح دی جائے گی ۔

ان فروع کے منجملہ یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کو مہر سے بری کرنے کے بعد فوت ہو گئی ۔ شوہر نے کہا کہ اس نے اپنی صحت کی حالت میں مہر معاف کیا تھا اور زوجہ کے ورثاء نے کہا کہ اپنے مرض کی حالت میں کیا تھا ۔ فتاوی خانیہ میں ہے کہ ورثاء کا قول معتبر ہوگا ۔ کیونکہ مہر کا ھبہ (معاف کر دینا) وصف جدید ہے جس کی نسبت موت کے قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی اور وہ حالت مرض (موت) ہے ۔

دفعـہ : ۱۲ ((ہر کلام کا حقیقی معنی مراد لیا جائے گا)) ۔

یعنی کسی لفظ کا اپنے اصل مقام پر ثابت و قائم رہنا لغوی معنی کے اعتبار سے حقیقت کہلاتا ہے یہ لفظ فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں ہے اور (تاء) اس میں وصفیت کے معنی کے اظہار کے لئے ہے ۔ اور فقہ کی اصطلاح میں کسی لفظ کا اسی معنی میں استعمال کرنا جس کے لئے اس کو بنایا گیا ہو حقیقت کہلاتا ہے ، یہ معنی اس لفظ کا ایسا واضح ہوتا ہے کہ کسی قرینے کے بغیر ھی اس لفظ سے سمجھ میں آ جاتا ہے ۔ اب کبھی اس لفظ کی یہ بناوٹ اس معنی کے لئے لغت کے اعتبار سے واضح ہوتی ہے ۔ اور کبھی شرع کی طرف سے اور کبھی عرف عام یا خاص کئی طرف سے ۔ جیسے کہ لفظ صلوۃ کو شریعت نے ایک مخصوص طریقۂ عبادت کے لئے مقرر فرمایا ہے اور لفظ اسد کو لغت نے ایک پھاڑ کھانے والے حیوان کے لئے وضع کیا ہے ۔ اور عرف عام نے دابۃ کے لفظ کو محض اس حیوان کے لئے مقرر کر دیا ہے جس پر سواری کی جا سکے ۔ اور علماء نحو نے (کلمہ) کے لفظ کو مفرد معنی پر دلالت کرنے کے لئے مخصوص کر دیا ہے ۔

لیکن حقیقت کی مذکورہ تعریف میں یہ ضروری تھا کہ حیثیت کی قید لگا کر اس طرح تعریف کی جائے " حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے وضعی معنی میں اس حیثیت سے استعمال کیا جائے کہ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے ۔ اس قید سے یہ فائدہ ہوگا کہ حقیقی معنی کی تعریف سے مجازی معنی خارج ہو کر تعریف جامع اور مانع ہو جائے گی ۔ اس لئے صلوۃ کا لفظ جب شرع نے دعاء کے معنی میں استعمال کیا ہوگا تو اس معنی میں شریعت کے نقطۂ نظر سے یہ اس کا مجازی معنی ہوگا ۔ حقیقی نہ ہوگا (حالانکہ لغت کی وضع کے لحاظ سے اس معنی میں یہ حقیقت ہے) ۔ باقی الفاظ کو آپ اسی پر قیاس فرما لیں ۔ (مرأۃ ملخصاً) ۔

شرح تلخیص میں حقیقی معنی کی تعریف کے نقصان کو دور کرنے کے لئے اس قید کا اضافہ کیا گیا ہے۔ ((فی اصطلاح التخاطب))' یعنی حقیقت لفظ کا اس معنی میں استعمال کرنا جس معنی کے لئے وہ خطاب کرنے والے کی اصطلاح میں وضع کیا گیا ہو " اس قید کے اعتبار کر لینے کے بعد اب سابق حیثیت کی قید کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

حقیقت کا مقابل (لفظ) مجاز ہے۔ یہ لفظ حقیقتاً مصدر ہے جو فاعل کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا ہے۔ جب کوئی کلمہ اپنی اصل معنی سے منتقل کرکے کسی دوسرے مقام پر لے جایا گیا ہو اس کے متعلق کہا جاتا ہے۔ (جاز مکانہ) اپنے مقام سے آگے بڑھ گیا یا یہ کہ اپنے اصلی مقام سے آگے بڑھا دیا گیا (شرح تلخیص) —

اور (اصطلاح) میں مجاز یہ ہے کہ کسی لفظ کو کسی ایسے قرینے کی بنا پر جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہے ، غیر موضوع لہ معنی میں کسی علاقہ کی وجہ سے استعمال کیا جائے ۔ اور اس تعریف میں بھی مذکورہ دونوں قیدوں میں سے کسی ایک سے مقید کر دینا ضروری ہے تاکہ تعریف جامع اور مانع ہو سکے جس طرح حقیقت کی تعریف میں کیا گیا ہے۔

اب معنی مجاز کی صورت میں جو علاقہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان پیدا ہوتا ہے اگر وہ مشابہت کا علاقہ ہے تو اس مجاز کو استعارہ کہا جائے گا ۔ اور اگر اس کے ماسوا کوئی دوسرا علاقہ ہے مثلاً سببیت و مسببیت کا یا حالیت و محلیت وغیرہ کا تو اس کو مجاز مرسل کہا جائے گا ۔

چنانچہ اس قاعدے کے احکام کے جزئیات میں پہلا حکم تو یہ ہے کہ حقیقی معنی چونکہ لفظ اصل وضعی ہوتا ہے اور مجاز اس کا نائب ہوتا ہے لہذا لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے اس وقت تک نہیں ہٹایا جائے گا جب تک کہ حقیقی معنی مراد لینا ناممکن نہ ہو جائے ۔ مثلاً کسی مقام پر لفظ کے حقیقی معنی مراد لینے سے کلام مہمل ہو جاتا ہو تو لامحالہ وہاں لفظ کا مجازی معنی مراد لیا جائے گا تاکہ ایک عاقل شخص کا کلام مہمل نہ ہونے پائے ۔ جیسے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے کچھ بھی نہ کھائے گا تو اس صورت میں اس درخت کی جو اشیاء کھائی جانے کے قابل ہوں گی ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا (یعنی قسم کو توڑنے والا تصور کیا جائے) ۔ اس موقعہ پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ بذاتہ درخت کو نہیں کھایا جاتا ۔ لہذا کلام کا حقیقی معنی متعذر ہے۔ (بدائع من الایمان) نیز ملاحظہ ہو دفعہ (٦٠ و ٦١) ۔

اگر کسی شخص نے اولاد کے لئے وقف کیا اگر اس وقف کرنے والے کی اپنی اولاد موجود ہے تو وقف میں ھی داخل ہوگی لیکن اگر اپنی حقیقی اولاد موجود نہیں ہے تو پھر (مجازی معنی کی حیثیت میں) پوتا وغیرہ داخل ہوں گے یہی صورت اس وقت بھی ہے جب کہ کوئی شخص زید کی اولاد کے لئے وصیت کرے تو اس وصیت میں زید کی صلبی اولاد داخل ہوگی ۔ اگر صلبی موجود نہ ہو تو پھر اولاد کی اولاد داخل ہوگی کیونکہ اولاد کا حقیقی معنی انسان کی اپنی صلبی اولاد ہے۔

اسی کے جزئیات میں وہ تمام مسائل شامل ھیں جن میں معاملات کی نسبت وکیل کی ذات کی طرف کی جا سکتی ہو۔ مثلاً کبھی میں بیع نہ کروں گا ، خریداری نہ کرونگا اجارے پر نہ دونگا نہ لوں گا مال کے عوض صلح نہ کروں گا اپنے لڑکے کو نہ ماروں گا ان تمام صورتوں میں اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک بذات خود ان کے خلاف نہ کرے۔ اگر وکیل بنا کر اس کے خلاف کیا تو قسم کا توڑنے والا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ کلام کا حقیقی معنی یہی ہے کہ اپنی ذات سے ایسا نہ کرے اور وکیل کے ذریعہ اس کلام کا مجازی معنی ہے (جب تک حقیقی معنی ممکن ہے مجازی مراد نہ لیا جائے گا) ۔

لیکن اگر اس طرح کہا کہ میں ان (مذکورہ) افعال کا ذریعہ یا سبب نہ بنوں گا تو اس حالت میں بذات خود یا وکیل کے ذریعہ ان کے خلاف کرنے سے قسم توڑ دینے والا شمار ہو گا اور اگر اسی صورت میں کبھی بذات خود کیا اور کبھی وکیل کے ذریعہ تو اس کے اس طریقہ میں جو غالب طریقہ ان افعال کے انجام دینے میں ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض وقت کلام کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ناممکن ہو جاتے ھیں مثلاً ایک شخص اپنی ایسی زوجہ سے جس کا کسی شخص کی بیٹی ہونا معروف ہے یہ کہے کہ یہ میری بیٹی ہے (یہاں کلام کے حقیقی یا مجازی دونوں معنی سے کسی کا مراد لینا ممکن نہیں ہے) ۔ لہذا زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی چاہے عمر میں بڑی ہو یا چھوٹی ہو۔ لیکن اگر اس کلام پر مرد نے استقامت اختیار کی اور کہا کہ جو کچھ میں نے کہا ہے وہ صحیح ہے تو اب ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی ۔ یہ تفریق اس کلام کی تاثیر کی بنا پر نہ ہوگی بلکہ اس وجہ سے ہوگی کہ وہ عورت کے ساتھ ترک مجامعت کی وجہ سے ظلم کر رہا ہے اس ظلم کا رفع کرنا ضروری ہے۔ جس طرح شوہر کے نامرد ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے۔

اس مسئلہ میں (زوجہ کی عمر کے لحاظ سے) اگر وہ شوہر سے بڑی ہے۔ تو کلام کا حقیقی معنی مراد لینا واضح طور پر ناممکن ہے۔ لیکن عمر میں چھوٹی ہے تو اس کلام سے اگرچہ حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہے لیکن ساتھ ھی رجوع کر لینا ممکن ہے ، جو فی الحال اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن چونکہ اس کلام میں شوہر کی تکذیب شریعت کی جانب سے کی جا رہی ہے۔ کیونکہ اس شوہر کے قول سے (زوجہ کے باپ) کے حق کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا یہ شریعت کی جانب سے اس کے قول کی تکذیب ھی رجوع کرنے کے قائم مقام ہوگی ۔ (شرح التحریر) ۔

اور ھمارے نزدیک ایک ھی استعمال میں یہ جائز نہیں کہ ایک لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لئے جائیں۔ جس کی تصریح علماء اصول (فقہ) نے کی ہے۔

اس مقام پر یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ جب کسی محل میں لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا عادۃً ممکن ھو لیکن مجازی معنی زیادہ مستعمل اور متعارف ھو اس وقت امام ابوحنیفہ کے نزدیک لفظ کا حقیقی معنی مراد لیا جائے گا ۔ جیسا کہ اگر ایک شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گیہوں نہ کھائے گا یا اس نہر سے پانی نہ پیئے گا تو یہاں کلام کے حقیقی معنی یہ ھیں کہ بعینیہ گیہوں نہ کھائے ۔ اور یہ معنی مستعمل بھی ہے کیونکہ گیہوں کو بھون کر کھا یا جاتا ہے (اس کا دلیہ وغیرہ بنایا جاتا ہے) ۔ اور مجازی معنی گیہوں کے آٹے کی روٹی کھانا ہے عرف اور عادۃ میں بھی معنی زیادہ مروج و مستعمل ہے۔ لہذا (امام) کے نزدیک قسم کا تعلق گیہوں کی ذات (حقیقی معنی) سے ھوگا اور بعینہ گیہوں کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی ۔ ۔ اگر روٹی کھائی تو نہ ٹوٹے گی ۔ دوسری صورت میں نہر سے پانی پینے کے حقیقی معنی یہ ھیں کہ اس کے کنارے سے منہ لگا کر پانی پینے اور دیہات کے لوگوں میں یہ عادت جاری ہے۔ چنانچہ (امام) کے نزدیک جب کنارے سے منہ لگا کر پانی پیا قسم ٹوٹ جائے گی ۔اور اس کلام کا مجازی معنی یہ ہے کہ چلو بھر کر ھاتھ سے پیئے یا برتن میں لیکر پیئے ۔ چنانچہ اس طرح پینے سے قسم باقی رھے گی ۔

اور امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ اللہ علیہما کے نزدیک مذکورہ کلام کا مجازی معنی مراد لیا جائے گا ۔ جو کہ غالب اور متعارف ہے۔ لہذا ان دونوں حضرات کے نزدیک خود گیہوں کھانے یا اس کی روٹی کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی ۔ اسی طرح نہر کے کنارے سے منہ لگا کر یا برتن یا ھاتھوں میں پانی لے کر پینے سے بھی قسم جاتی رھے گی ۔

(یہ حکم ان حضرات کے نزدیک) بطریقۂ عموم مجاز ہوتا ہے (۱) (یعنی اس مثال میں یہ خیال نہ ہونا چاہیے کہ ایک ہی محل میں ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لیئے گئے ہیں ، بلکہ اس کو عموم مجاز کہتے ہیں) ۔

اس اختلاف کی بنیاد اس اصول پر واقع ہے کہ مجاز کا حقیقت کے نائب ہونے کا طریقہ مختلف ہے۔ ابو یوسف و محمد رحمہ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ (نائب) ہوتا ہے۔ لہذا جس مقام پر کلام کے اصل معنی کے اعتبار سے حکم ثابت ہو سکے گا وہاں یہ بھی صحیح ہوگا کہ مجازی معنی کے اعتبار سے بھی حکم ثابت ہو ۔ اور جہاں اپنے اصل معنی کے اعتبار سے کلام کے لئے کوئی حکم وجود میں نہیں آتا ہوگا وہاں مجاز (نائب) کے اعتبار سے بھی کوئی حکم وجود میں نہ آئے گا ۔ اس وجہ سے کلام بالکل لغو سمجھا جائے گا ۔ چنانچہ حسب ذیل مسئلہ اسی اختلاف پر مبنی ہے۔ اگر ایک شخص نے اپنے ایسے غلام سے جو عمر میں اپنے آقا سے بڑا ہے۔ اس طرح کہا ,, یہ میرا بیٹا ہے۔ مذکورہ دونوں امام کے نزدیک غلام اس کلام سے آزاد نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ اس کلام کا حقیقی معنی کے اعتبار سے کوئی حکم ممکن نہیں ۔ لہذا مجازی معنی (حریت ، آزادی) کا حکم بھی مراد نہ لیا جائے گا ۔ لہذا یہاں حریت مجازی معنی کو حقیقت بیٹا ہونے کا قائم مقام نہیں بنایا جائے گا ۔ اور امام اعظم کے نزدیک غلام آزاد (حر) ہو جائے گا ۔ ان کے خیال میں اگرچہ اس غلام کا اپنے آقا کا بیٹا ہونا (حقیقی معنی) ناممکن ہے۔ لیکن عربی زبان کے لحاظ سے اس کلام کی عبارت اپنی جگہ صحیح ہے۔ لہذا آقا کا (ھذا ابنی) یہ میرا بیٹا ہے کہنا عربی طرز کلام اور قواعد کے لحاظ سے صحیح کلام ہے ۔ اور کلام کی یہ صحت اس کے مجازی معنی میں استعمال کرنے کی صحت کے لئے کافی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف ہیں ۔ اور عربی (اصول و قواعد) کے لحاظ سے کلام صحیح ہے۔ لہذا مجاز کے حقیقت کی قائم مقامی کے لئے اس کلام کی ادائیگی کی صحت (مجاز مراد ہونے کے لئے) کافی ہے۔ اور اسی کا اعتبار کرنا اولی ہے کیونکہ (حقیقت و مجاز) جس حیثیت سے جس کا وصف ہیں اسی حیثیت سے مجاز اصل کا قائم مقام ہو رہا ہے چنانچہ جس صورت میں حقیقی معنی مراد لینا مشکل ہو جائے وہاں مجازی معنی مراد لیا جائے گا ۔ چنانچہ آقا کا اس مذکور الصدر غلام سے یہ کہنا کہ ((یہ میرا بیٹا ہے) ۔ اس سے حریت مراد ہوگی اور یہ اس کلام کے حقیقی معنی (بیٹا ہونا) کے قائم مقام ہوگا ۔ کمال نے اس مذہب کو قوی قرار دیا ہے ملخصاً ۔ شرح التحریر و النسفی علی المنار) ۔

(نوٹ):- کثیر تعداد میں ایسے کلام شرعیہ پائے جاتے ہیں کہ جہاں عدم صلاحیت کی وجہ سے کلام کا حقیقی معنی یقیناً مراد نہیں ہوا کرتا ۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (انما الاعمال بالنیات) ۔ اس کلام کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ (بغیر نیت) کے جسمانی اعضاء (جوارح کا کوئی عمل وجود میں نہیں آتا ۔ حالانکہ (یہ معنی غلط ہے) کیونکہ جوارح سے افعال وجود میں آجاتے ہیں ۔ لہذا یہاں ضروری ہے کہ اس کلام کا مجازی معنی مراد ہو (اور مطلب یہ ہو کہ) ,, حکم الاعمال بالنیات ،، ۔ اعمال کا حکم نیت پر موقوف ہے ۔ ۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کی جانب سے کوئی ایسا امر موجود ہوتا ہے جو کلام کا حقیقی معنی مراد نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے ۔ جیسا کہ ,,یمین فور،، کے مسئلہ میں ۔ مثلاً ایک شخص غصہ کی حالت میں جبکہ اس کی زوجہ باہر جا رہی ہو اس وقت زوجہ سے کہے : کہ ,, اگر تو باہر جائے تو تجھے طلاق ہے ،، ۔ اس کے بعد عورت ٹھہر جائے اور شوہر کی غضب کی حالت دور ہو جائے ۔ اس کے بعد زوجہ باہر جائے تو اس صورت میں طلاق نہ ہوگی ۔

اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ جب اور جس وقت عورت باہر نکلے طلاق واقع ہو جائے ۔ لیکن یہاں متکلم (شوہر) میں ایک مخصوص معنی (حالت) غضب کا اس کے باہر جانے کے وقت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی مراد صرف اس وقت کا باہر جانا تھا (نہ کہ عام اوقات کا باہر جانا) اس لئے اس شوہر کا کلام اس قرینہ کے بنا پر مجاز پر محمول ہوگا ۔ (اور زوجہ کا وہ فوری نکلنا کلام کا مقصود ہوگا)- ۔ پوری تفصیل شرح منار میں ہے ۔

دفعہ : ۱۳ ((صراحت کے مقابلے میں کوئی دلالت قابل اعتبار نہ ہوگی)) ۔

یعنی جو معنی کسی کلام سے صراحت کے ساتھ سمجھ میں آتا ہو اس کے مقابلے میں اس معنی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اس کلام سے دلالۃً سمجھا جاتا ہے ۔ چنانچہ جس موقعہ پر مذکورہ ہر دو معنوں میں تعارض ہو تو صراحت کے مقابلے میں دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ لیکن اگر تعارض نہ ہوا تو پھر وہ معنی جس پر کلام دلالت کر رہا ہے قابل عمل ہوگا جس طرح کہ صریح معنی قابل عمل ہوتا ہے ۔

یہی قاعدہ ان مقامات پر جاری ہے جہاں انسان کے سکوت کو گویائی کا درجہ دیا گیا ہے۔ یعنی جن میں اظہار مراد کے لئے سکوت گویائی کا درجہ رکھتا ہے۔ کتب اصول میں (ایسا کرنے کے لئے) جس ضرورت کو بیان کیا گیا اس ضرورت کے اقسام میں دفعہ کا یہ قاعدہ بھی شامل ہے۔ مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ (فان لم یکن له ولد و ورثه ابواہ فلامه الثلث) اس آیت میں میت کی والدہ کے لئے ایک تہائی ترکہ مخصوص کر دیا گیا ہے۔ یہ تخصیص اس امر کا بیان ہے کہ باقی ترکے کا مستحق باپ ہو جائے گا۔ حالانکہ آیت (باپ کے کل ترکے کے استحقاق سے) ساکت ہے۔ اب اگر آیت میں اس کے خلاف صراحت موجود ہوتی تو اس دلالت کے مقابلے میں وہی قابل اعتبار ہوتی۔ (دلالت کو وہاں ترک کر دیا جاتا ،) یہی طریقہ ہر اس مقام پر ہوگا جہاں صراحت اور دلالت کا مقابلہ پیش آئے۔

(کتاب ھذا) کی دفعہ (۷۲) میں اس کی نظیر اس طرح مذکور ہے۔ مثلاً ایک شخص نے آنے والے کو گھر میں آنے کی اجازت دی وہاں اس نے گلاس پانی پینے کے لئے رکھا دیکھا تو یہ دلالۃً اجازت ہوگی کہ وہ پانی پی سکتا ہے۔ اب اگر اس نے گلاس پانی پینے کے لئے اٹھایا اور گلاس ٹوٹ کر گر گیا تو اس پر گلاس کا ڈنڈ عائد نہ ہوگا۔ لیکن اگر مکان والے نے اس کو مکان میں داخل ہونے کی اجازت تو دیدی مگر یہ بھی کہدیا کہ پانی نہ پینا اس کے بعد بھی اس نے گلاس لے کر پانی پینا شروع کیا اور گلاس ٹوٹ گیا تو گلاس کی قیمت ادا کرنی پڑیگی۔ چنانچہ جب صراحۃً منع نہ کیا گیا ہو تو شریعت کی طرف سے دلالۃً پانی پینے کی اجازت ثابت ہے۔ اس لئے اس شخص پر ضمان نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کہ جب کہ صراحت کے ساتھ منع کیا گیا اس وقت یہ صراحت اس دلالت کو باطل کر دے گی۔ اور صراحت کے مقابلے میں دلالت کا حکم مرتب نہ ہوگا۔ (بدائع) اور ہمارے ائمہ کے نزدیک عاریت پر لینے والا (کسی دوسرے کو) عاریت پر دینے کا حق رکھتا ہے۔ لیکن اگر مالک کی طرف سے (مزید) عاریت پر دینے کی صراحۃً ممانعت کر دی گئی ہو تو اب اس کو (دوسرے کو) عاریت پر دینے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

اگر ایک شخص نے اپنی کنیز کو تجارت کی اجازت دیدی ہو۔ بعدہ یہ شخص اس کو اپنی ام ولد بنالے (یعنی آقا سے اس کے بچہ پیدا ہو جائے) تو یہ عمل دلالۃً اس کنیز کے لئے تجارت سے ممانعت قرار پائے گا۔ بدائع میں کہا ہے کہ تجارت کے سلسلہ میں اس کنیز کو بازار آنے جانے کی ضرورت پیش آتی رہے گی۔ اور ام الولد کنیزوں کو عادۃً باہر

نکلنے سے روک دیا جاتا تھا ۔ لہذا آقا کا یہ عمل (اولاد کا پیدا کرنا) دلالۃً ممانعت کر دینا تصور کیا جائے گا ۔ اب اگر اس کے بعد صراحۃً اجازت دے دی گئی ہو تو اب دلالت ناقابل اعتبار ہوگی ۔ اور کنیز صاحب اجازت متصور ہو گی ۔ کیونکہ صراحت دلالت سے قوی ہوتی ہے ۔

اگر ایک دائن نے اپنے مدیون کو قرض سے سبکدوش کیا اور مدیون اس موقعہ پر خاموش رہا ۔ یہ بری الذمہ ہو جائے گا ۔ لیکن اگر صراحت کے ساتھ رد کر دیا ۔ سبکدوشی رد ہو جائے گی ۔ دین ذمہ پر بدستور قائم رہے گا ۔ مدیون کا سکوت دلالۃً قبول تھا لیکن رد کر دینا صراحۃً عدم قبول ہے ۔ اور صراحت دلالت سے قوی ہوتی ہے ۔ (فصولین فصل ۳۴) ۔

بائع کو مبیع کی قیمت وصول کرنے کے لئے مبیع کو اپنے پاس روک لینے کا حق حاصل ہے ۔ اگر خریدار نے بائع کے رو برو مبیع پر قبضہ کیا اور بائع خاموشی سے دیکھتا رہا یہ خاموشی قبضہ کی (دلالۃً) اجازت ہوگی ۔ لیکن اگر منع کر دیا تو اس صراحت کے مقابلے میں وہ دلالت کا اذن قابل اعتبار نہ رہے گا ۔ کیونکہ صریح ، دلالت سے قوی ہوتا ہے ۔ (رد المحتار بحوالہ بحر) اور بدائع میں ہے کہ دلالۃً اذن نہ ہوگا ۔

اگر باپ نے اپنی بالغہ لڑکی کے مہر پر قبضہ کیا اور لڑکی نے اس وقت خاموشی اختیار کی اس کی خاموشی قبضہ کی اجازت ہوگی ۔ اور شوہر مہر سے بری الذمہ ہو جائے گا ۔ لیکن اگر لڑکی نے صراحت کے ساتھ منع کر دیا تو نہ قبضہ جائز ہوگا اور نہ شوہر ادائی مہر سے بری الذمہ ہوگا ۔

اگر ایک شخص نے اپنی جانداد فروخت کی اس وقت اس شخص کی زوجہ اور اولاد و دیگر اقارب موجود تھے اور خاموش رہے ۔ اس کے بعد ان حاضرین میں سے کسی فرد نے مشتری پر اس جانداد کا دعوی کیا یہ دعوی قابل سماعت نہ ہوگا

خلاصہ قاعدہ دفعہ ھذا یہ ہے کہ تمام وہ مقامات جہاں سکوت کو گویائی کا درجہ دیا گیا ہے اسی قاعدے کے تحت میں داخل ہیں ۔

(فائدہ) جو لوگ احکام شرع کی تعمیل و پابندی کے اہل ہیں ان کی عبارات میں بعض مطلق الفاظ کے استعمال کے بعد کبھی ایسا ہوتا ہے (کہ اس مطلق لفظ کے مقید کرنے کے لیے) صراحت کے ساتھ مخصوص قید مذکور ہوتی ہے اور کبھی عرف و عادت سے اس کو مقید سمجھا جاتا ہے ۔ لہذا جس مقام پر دلالۃً عرف کے ذریعہ اس کے کلام کو کسی قید سے مقید کیا گیا ہو ۔ یہ مقید کرنا متکلم کی طرف سے ہی تصور کیا جائے گا ۔

لیکن اگر متکلم اس (عرفی) قید کے مراد نہ ہونے کی صراحت کر دے تو اب یہ دلالتی قید معتبر نہ ہو گی ۔ اس لئے کہ تصریح کے مقابلے میں دلالت متعارفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ۔

اس مقام پر یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ مذکورہ مسائل مخصوصہ میں صراحت کا دلالت سے قوی ہونا اس وقت قابل لحاظ ہوگا جب کہ دلالتی معنی پر عمل نہ کیا گیا ہو۔ لیکن اگر اس پر عمل ہو چکا ہے تو اب صراحت کا اعتبار نہ ہوگا ۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی ذی رحم محرم رشتہ دار کو کوئی چیز ہبہ کی اور اس نے ہبہ کو قبول کر لیا لیکن واہب نے موہوبہ کو اس کے سپرد نہ کیا بلکہ موہوب لہ نے اسی مجلس میں بذات خود واہب کی صریح اجازت کے بغیر قبضہ کر لیا اور لیکر چلتا ہوا ۔ واہب خاموشی سے دیکھتا رہا ۔ اس صورت میں دلالۃً اجازت پر عمل ہو چکا ۔ لہذا اب واہب کا یہ دعوی کہ ہبہ مکمل نہ ہوا تھا کیونکہ قبضہ نہیں دیا گیا تھا ۔ اور موہوب لہ کا قبضہ میری اجازت کے بغیر تھا ۔ اس لئے میں اس کو واپس لینا چاہتا ہوں ۔ قابل سماعت نہ ہوگا ۔

اگر ایک غیر متعلق شخص نے کسی کی کوئی شئی فروخت کر دی تو اس بیع کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا ۔ ان شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو دفعہ (۳۷۳) میں بیان کی گئی ہیں ۔ اب اگر مالک کو اس بیع کی اطلاع پہنچی اور اس نے اس شئی کی قیمت طلب کی یہ عمل دلالۃً اجازت ہوگا ۔ اور اگر اس کے بعد یہ کہنا شروع کر دے ۔ " میں اس بیع پر راضی نہیں تو بیع بدستور نافذ رہے گی اور اس صریح رد بیع کی طرف کوئی التفات نہ کی جائے گی ۔ (تنویر الابصار) ۔

مسئلہ : دلالت شرعی کبھی (مکلف کی) صراحت سے بھی زیادہ قوی ہوتی ہے ۔ مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ کو رجعی طلاق دیکر اس امر کا قائل ہو کہ اس نے اپنی طلاق سے رجوع نہیں کیا تھا ۔ لیکن اس کے بعد چھ ماہ یا اس سے کم مدت میں اس مطلقہ کے بچہ پیدا ہو جائے ۔ اس بچہ کا اس طلاق دینے والے شوہر سے نسب ثابت ہوگا ۔ اور اس شخص کا مجامعت نہ کرنے کا صریح اقرار باطل ہو جائے گا ۔ اس لئے کہ شرع کی دلالت مکلف کی اپنی صراحت سے قوی ہوتی ہے ۔

فاضل سلیم باز لبنانی نے (کتاب ھذا) کے دفعہ (۱۷۵۸) و (۱۷۶۰) میں صراحت اور دلالت کی جو مثال پیش کی ہے وہاں صاحب قبضہ کے حق میں استصحاب حال کی بنا پر حکم دیا گیا ہے ۔ یعنی صاحب قبضہ کی ملکیت گذشتہ زمانے سے مسلسل چلی آ

رہی تھی اور اس کے بعد کوئی ایسا امر ثابت نہ ہو سکا جو اس میں کسی تغیر کا سبب ہوتا اس لئے اس کو سابقہ حالت پر ہی رہنے دیا گیا جیسا کہ دفعہ (۱۰) کے تحت بیان کیا جا چکا ہے۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ استصحاب حال بھی گویائی کا درجہ رکھتا ہے جب تک استصحاب حال کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک قابل عمل ہوتا ہے۔ جس طرح کہ سکوت کی صورت میں جب تک اس کے خلاف پر صراحت نہ ہو سکوت بمنزلہ نطق (گویائی) متصور ہوتا ہے۔ لیکن استصحاب اور صراحت و دلالت کے قاعدوں میں بعض احکام میں فرق ہے۔ جیسا کہ ایک متبحر پر پوشیدہ نہیں ہے۔

دفعہ : ۱۴ ((جہاں نص موجود ہو وہاں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی)) –

تشریح :

لغت کی رو سے اجتہاد کے یہ معنی ہیں کہ اپنی تمام تر قوت کے ساتھ اپنی تمام تر کوششوں کو کسی فعل کے انجام دینے میں صرف کر دے۔ اور یہ صرف اسی موقعہ پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں کسی فعل کے کرنے میں کلفت اور مشقت اٹھانا پڑے۔ چنانچہ چکی کا پاٹ اٹھانے کے موقعہ پر کہا جا سکے گا۔ " اجتہد فی حملہ " اس کے اٹھانے میں بڑی محنت کی لیکن رائی کا دانہ اٹھاتے وقت " اجتہد " استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے بعد کسی مجتہد کا احکام شرعیہ کے حصول میں اپنی تمام تر طاقت کے مطابق اپنی تمام تر کوشش صرف کر دینے کے معنی میں اس لفظ کو مخصوص کر دیا گیا۔

مکمل اجتہاد یہ ہے کہ (کسی حکم) کی طلب میں حسب وسعت اس درجہ کی جدوجہد کر لے کہ جس کے بعد انسان کو یہ احساس پیدا ہو جائے کہ اس کے بعد اب اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کر سکتا۔ مزید جستجو سے عاجز ہے۔

پھر احکام شرعیہ پر یا تو کتاب و سنت متواتر یا مشہور یا خبر واحد سے نص موجود ہوگی یا یہ کہ نص موجود نہ ہوگی بلکہ یہ احکام قیاس کے ذریعہ ادلہ شرعیہ سے ماخوذ ہوں گے۔ چنانچہ جو اجتہاد منصوص علیہ احکام کے معارض ہو وہ باطل ہوگا۔

یہ جان لینا ضروری ہے کہ کبھی کسی مخصوص محل میں حکم شرعی وارد ہوتا ہے۔ لیکن وہاں اس حکم کی علت کا بیان نہیں ہوتا صرف حکم اور وہ مخصوص محل ہی موجود ہوتے ہیں۔ پھر اس مذکور حکم کے تمام مواقع پر (انسان) کو اطلاع بھی حاصل نہیں ہوتی۔ یہ وہ محل ہوتا ہے جو اجتہاد کا مشکل ترین مقام ہوا کرتا ہے۔ مثلاً انگور

کا عرق جب جوش کھا کر گاڑھا ہو جائے اور اس پر جھاگ آنے شروع ہوں تو یہ خمر کہلاتا ہے جس کی حرمت پر شرع کی جانب سے نص موجود ہے۔ لیکن شریعت نے نہ تو اس حکم کی علت کو بیان فرمایا ہے اور نہ اس کے خلاف اس کی حرمت کا کوئی دوسرا محل موجود پایا گیا ہے۔ لہذا یہاں مجتہد کو اس کی علت کے استنباط و استخراج میں انتہائی کوشش کرنا پڑے گی ۔ اب وہ آثار اور دلالتوں کی تلاش کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اس کی حرمت کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے۔ اور اب اس علت پر دیگر اشیاء کو قیاس کر لے گا ۔

اور قیاس (کا جواز بلکہ اس کا حکم کی دلیل ہونا) کتاب اللہ و حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث و اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔ یعنی کتاب اللہ یہ اجازت دیتی ہے کہ جب ایک شئی دوسرے کی مانند ہو تو اس کو اس پر اعتبار کر لیا جائے جیسا کہ اس آیت کی ابتداء سے (ھو الذی اخرج الذین کفروا من اھل الکتاب) کے مابعد کی آیات اس کی دلیل ہیں ۔

اور مجتہد کے لئے یہ شرط ہے کہ مسلمان ہو اور قبول فتوی کے لئے یہ کہ عادل ہو۔ عدل صرف قبول فتوے کی شرط ہے نفس اجتہاد کی شرط نہیں ۔ لغوی اور شرعی معانی کے اعتبار سے کتاب اللہ کے معنی پر حاوی ہو اور ان تمام اقسام علوم کا علم رکھتا ہو جو کتاب اللہ کے نظم و معناہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اور تمام وجوہ بیان نظم اور نظم کے اس معنی میں استعمال کرنے کے راستوں سے ، اور نظم کی مراد پر اطلاع پانے کے طریقوں سے واقف ہو ۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خاص و عام ظاہر و نص مفسر و محکم خفی و مشکل مجمل و متشابہ حقیقت و مجاز صریح و کنایہ استدلال بعبارۃ نص و باشارۃ نص دلالت نص و اقتضاء نص تمام اصطلاحات و اصول پر حاوی ہو ۔

ساتھ ہی سنت کے علوم متعلقہ مثلاً حدیث کا متواتر ہونا مشہور ہونا احاد اور (اس کے اقسام) احادیث کے متون با اللفظ و باالمعنی مروی ہونا ۔ ان کے الفاظ کے معانی شرعیہ و لغویہ کا ماہر ہو۔ اور پھر اقوال اور افعال کے احکام اور اجماع کے مواقع کی معرفت بھی حاصل ہو تاکہ یہ معلوم کر سکے کہ اس پر اس سلسلہ میں کیا واجب ہے اور اجماع کی مخالفت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکے ۔

چنانچہ یہی تین کتاب و سنت و اجماع وہ مقامات ہیں جن کا ثمرہ احکام کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ چوتھی چیز عقل ہے جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کسی نص

میں استدلال کا محل کون ہے۔ کیونکہ احکام کی اصل اساس بھی ہے۔ اس عقل ھی کے توسط سے انسان یہ سمجھتا ہے کہ اقوال و افعال میں کن مقامات پر انتفاء حرج ہے اور کن مقامات پر انتقاء اصل اس کی صورتیں اگرچہ بے نہایت ھیں لیکن شرع نے کچھ صورتوں کو مستثنی کیا ہے جو باوجود کثرت کے احاطۂ علم سے باھر نہیں ہوتیں ۔ اس لئے ھر مقام پر اس کا سمجھنا ضروری ہے کہ کہاں نفی اصل ہے اور کہاں برأت اصلیہ ۔

اور یہ بھی جان لینا ہے کہ یہ مقام وہ ہے جہاں نص ھی کا اعتبار کیا جا سکتا ہے اور یہ وہ مقام ہے جہاں قیاس کام دے سکتا ہے یہ وہ مقام ہے جو نص کے معنی میں ہے جس کا نبوت اجماع یا افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے۔

مجتہد کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ استدلال کے طریقوں اور ان کے شروط سے بھی واقف ھو تاکہ جو طریقے نتیجہ خیز ھوں ان کو اختیار کر سکے ۔ کتاب و سنت کے ناسخ و منسوخ کو پہچانتا ھو۔ صرف و نحو جیسے علوم پر بصیرت رکھتا ھو تاکہ عرب کے مخاطبات اور ان کے کلام کے استعمال میں ان کی عادات وغیرہ پر دسترس حاصل ھو۔ جس کی پوری تفصیل فخر الاسلام بزدوی اور امام غزالی نے اپنی تصنیفات (کشف الاسراء اور المستصفی من الاصول) میں کی ہے۔ مکمل تفصیل وھاں ملاحظہ ھو۔

دفعہ : ۱۵ ((جس امر کا خلاف قیاس ھونا ثابت ھو ، ایسے امر پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا)) ۔

لغت میں قیاس کے معنی اندازہ کر لینے کے ھیں ۔ چنانچہ کہا جاتا ہے (قست النعل بالنعل) میں نے ایک جوتے کا اندازہ دوسرے جوتے سے کر دیا یعنی دونوں کو باھم مساوی رکھا فعل ماضی قیاس آتا ہے۔ اس لئے مساوات دونوں جانبوں سے کرنا ھوتی ہے (جو باب مفاعلہ کی خاصیت ہے) ۔ شرعی اصطلاح کے اعتبار سے قیاس کی متعدد تعریفات کی گئی ھیں ۔ جنکے منجملہ ایک یہ ہے ۔ (کہ علت کے حکم میں فرع کو اصل کے مساوی کر دینا ھیں. دوسری وہ ہے جسکو شرح المنار اور المرآۃ میں بیان کیا ہے اور یہ تعریف اعتراض سے سالم (نظر آتی) ہے۔ (دو اشیاء میں سے ایک کی علت کے مثل دوسری شی میں علت کو دیکھتے ہوئے اس پر وھی حکم لگا دینا) اس کا پورا بیان اس کے اپنے مقام پر ہے (وھاں ملاحظہ ھو) ۔

اب اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی حکم شرعی نص قرآنی یا سنت یا اجماع سے خلاف قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب یہ جائز نہ ہوگا کہ قیاس کے ذریعہ اس حکم کا مثل کسی جامعہ علت کی بنا پر کسی دوسرے مقام پر ثابت کیا جائے ۔ اس لئے کہ قیاس کی ضرورت ہم کو کسی حکم کے ثابت کرنے کے لئے پیش آتی ہے اور جب ایک حکم نص شرعی سے خلاف قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب فرع میں قیاس سے ثابت کرنا جائز نہ ہوگا ۔ جس طرح کے کوئی نص کسی مقام پر حکم کی نفی کر دے تو اس حکم کو قیاس کے ذریعہ کسی دوسرے مقام پر ثابت نہیں کیا جا سکتا ۔

شرح تحریر میں کہا گیا ہے : اس لئے کہ جب اصل مسئلہ میں حکم کا ثبوت قیاس کے خلاف ہے تو اب قیاس سے کام لینے میں اس حکم کا رد کرنا لازم آتا ہے ۔ لہذا قیاس کے ذریعہ اس کا ثبوت ممکن نہ ہوگا ۔ کیونکہ جو چیز حکم کے ثبوت کو نہ چاہتی ہو اس کے ذریعہ حکم کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے یا ہو سکتا ہے کہ وہ حکم اس مخصوص محل پر کسی دوسری نص کے ذریعہ خاص طور پر دیا گیا ہو اور ہماری عقل نے اس کی حکمت اور علت پالینے تک رسائی نہ پائی ہو ۔ یا یہ کہ اصل مسئلہ کا حکم قیاس کے تمام مقررہ طریقوں سے مستثنی ھی ہو ۔ مثلاً (روزے کی حالت میں ایک شخص) بھول کر کھاپی لے اس کے روزے کا باطل نہ ہونا قیاس کے طریقوں سے خارج امر ہے کیونکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ جو چیز باھر سے انسان کے پیٹ میں پہنچے اس سے روزہ فاسد ہو جانا چاہیے ۔ چونکہ یہ حکم (عدم فساد کا) قیاس کے طریقہ سے خارج ہے اس پر کسی دوسرے (ایسے واقعہ) کو مثلاً غلطی سے کھا لینے کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا ۔ بس ایسے تمام مقامات پر قیاس کے ذریعہ حکم لگا دینا جائز نہ ہوگا ۔

اول (یعنی حکم منصوص علیہ) کی مثال عقد اجارہ ہے جس کا (جواز) قرآن کی اس آیت میں منصوص ہے ۔ (علی أن تأجرنی ثمانی حجج ۔ الآیۃ) ۔ چنانچہ منافع کے قیمتی ہونے کا حکم خارج از قیاس ہے ۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ منافع کا اجارہ صحیح نہ ہونا چاہیے ۔ کیونکہ اس سے منافع کی بیع لازم آتی ہے اور منافع غیر موجود وغیرہ محفوظ اشیاء سے ھیں ۔ اور ایسی اشیاء کو قابل قیمت نہیں قرار دیا جاتا کہ ان کی بیع جائز نہ ہو ۔ لیکن بندوں کی سہولت کے لئے اس کو شرع نے جائز قرار دیا ہے ۔ چونکہ اجارے میں ان منافع کی بیع کے جواز کا حکم قیاس کے مخالف ہے اس لئے کسی دوسرے محل پر یہ حکم نہیں دیا جائے گا ۔ اسی لئے ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اجارے میں منافع کے قیمتی مال ہونے کے حکم پر غاصب کے غصب کردہ شی کے منافع کے ضائع ہونے

یا معطل ہونے پر قیاس نہیں کیا جائے گا ۔ (یہ نہیں ہوگا کہ شی مغصوبہ کے منافع کی قیمت کی ضمان غاصب پر ڈالی جائے اور ان منافع کو قیمتی تصور کیا جائے) ۔

اسی طرح بیع سلم ۔ جس میں ایک عوض (قیمت) فوری ادا کرنا ہوتا ہے اور دوسرا عوض مبیع (مال) کی ادائیگی ائندہ کے وعدے پر ہوتی ہے بیع کے وقت مال موجود نہیں ہوتا ، ۔ مخصوص شرائط کے ساتھ شرعاً جائز ہے۔ حالانکہ یہ اس شرعی قاعدے کے مخالف ہے کہ بیع اس وقت صحیح ہوتی ہے جبکہ مبیع بائع کا مملوکہ موجود ہو اور اس کے سپرد کر دینے پر بائع کو قدرت حاصل ہو۔ چنانچہ حدیث میں ارشاد فرمایا گیا ہے (ولا تبع ما لیس عندک) یعنی ایسی شی کو فروخت نہ کرو جو تمہارے پاس موجود نہ ہو۔ لیکن اس حدیث کے مقابلے میں صحاح ستۃ کی یہ حدیث بھی موجود ہے۔ (من أسلم فی شی فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم) یعنی جو شخص بیع سلم کا عقد کرے اس میں مبیع متعین کرکے اس کا ناپ و وزن اور ادائیگی کا وقت معین ہونا چاہیے ۔ چنانچہ اس بیع سلم کے اندر باوجود مبیع معدوم ہونے کے اس کے جواز میں نص حدیث موجود ہے۔ اور کسی دستکار کو دستکاری کے لئے اجرت پر لینے کا جواز اجماع سے ثابت ہے۔ اور یہ دونوں حکم چونکہ قیاس کے خلاف ہیں ۔ اس لئے دوسرے واقعات کو ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا ۔

دوسری قسم یعنی کسی مخصوص محل میں حکم کا ثابت ہونے کی مثال حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی تنہا شہادت کا قبول کیا جانا ہے ۔ چنانچہ یہ فرد واحد کی شہادت کا مقبول ہونا حضرت خزیمہ رضی اللہ کی خصوصیت تھی جس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (من شہد لہ خزیمۃ فھو حسبہ) یعنی جس کے حق میں صرف خزیمہ شہادت دیں اس کے لئے یہ شہادت کافی ہوگی ۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی ایک شہادت کو دو شخصوں کی شہادت کے مساوی قرار دیا جو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی عزت و کرامت اور خصوصیت کی بنا پر تھی۔ حالانکہ نص کتاب اللہ نے عام انسانوں کے حق میں تعداد کی شرط لگا دی ہے۔ اس حدیث کا پورا واقعہ اس طرح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی سے اونٹنی خریدی اور اس کو قیمت ادا فرمادی ۔ اس دیہاتی نے قیمت کی وصولی کے بعد انکار کر دیا اور کہا کہ : آپ گواہ پیش کریں (کہ مجھے قیمت ادا کر دی ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس وقت کوئی موجود نہیں تھا تو پھر میرے حق میں گواہی کون دے سکے گا ۔ اس وقت خزیمہ بول پڑے کہ یا رسول اللہ میں اس امر کا گواہ

ہوں کہ آپ نے اس دیہاتی کو اس کی قیمت ادا فرما دی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خزیمہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اس وقت موجود نہیں تھے تو پھر گواہی کس طرح دے رہے ہو۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام آسمانی خبروں میں تو ہم آپ کی تصدیق کرتے ہیں ۔ تو ایک اونٹنی کی قیمت کی ادائیگی کے قول میں ہم آپ ﷺ کی تصدیق نہیں کر سکتے ؟ اس وقت حضور صلعم نے فرمایا جس شخص کے حق میں خزیمہؓ شہادت دیں ان کی شہادت اس کے لئے کافی ہوگی ۔

چنانچہ اس حکم کی کوئی علت بذریعہ قیاس بیان کرکے اور حکم کو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے ثابت کرنا خواہ ان سے افضل ہی کیوں نہ ہو صحیح نہیں ہوگا ۔ کیونکہ اگر ہم حکم کو کسی دوسرے کے لئے ثابت کریں گے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے حضرت خزیمہؓ کی اس خصوصیت و کرامت کو ضائع کر دیا جو نص حدیث سے ان کے لئے ثابت تھی ۔ اور یہ عزت حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالی عنہ کو اس خصوصی فہم کی بنا پر عطا فرمائی گئی جس سے دیگر حاضرین قاصر رہے ۔ کہ رسول کا قول اس پر ایمان لانے والے کے لئے اس امر کے مشاہدہ کا درجہ رکھتا ہے (جس کے متعلق رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو) ۔

اور ان احکام شرع کی مثال ۔ جن کی علل معلوم کرنے میں عقل کو دخل ہی نہیں نماز کی تعداد رکعات ، طواف حج میں طواف کی تعداد ، زکوۃ میں سونے چاندی کی مقررہ مقدار وغیرہ ہیں ، ان پر کسی شی کو اس لئے قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی علتیں خارج از قیاس ہیں ۔ اس وجہ سے اس قسم کو خارج از قیاس بھی کہا جا سکتا ہے ۔

اس مقام پر ایک مسئلہ ایسا ہے جس میں دونوں احتمال موجود ہیں ۔ ایک یہ کہ اس کا حکم خصوصیت کی بنا پر ہو ۔ اس صورت میں یہ حضرت خزیمہؓ کے مسئلہ کے مطابق ہوگا ۔ دوسرے یہ کہ اس کا حکم نص شرعی کی وجہ سے خارج از قیاس قرار دیا جائے اور یہ واقعہ وہ ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس طرح مروی ہے:۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک اعرابی حاضر ہوا عرض کیا یا رسول اللہ صلعم میں تباہ ہوگیا ۔ حضور نے فرمایا تم کوکسنے تباہ کر دیا۔ عرض کیا میں نے رمضان کے (روزے کی حالت) میں اپنی بیوی سے مجامعت کر لی ۔ حضور ﷺ نے فرمایا کیا غلام آزاد کر سکتے ہو؟ اس نے عرض کیا نہیں یا رسول ﷺ (اس کی

مجھ میں استطاعت نہیں) حضور ﷺ نے فرمایا تو کیا متواتر دو ماہ کے روزے رکھ سکتے ہو ؟ اس نے عرض کیا نہیں (یہ بھی نہیں کر سکتا) آپ ﷺ نے فرمایا ، تو کیا اتنی استطاعت ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو ؟ اس نے عرض کیا نہیں اس کے بعد وہ اعرابی وہیں بیٹھ گیا ۔ اتنے ہی عرصہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کجھوروں کی ایک ٹوکری لائی گئی ۔

حضور ﷺ نے اس دیہاتی سے فرمایا ۔ اس کو اپنی طرف سے (مساکین پر) صدقہ کر دو ۔ اس نے عرض کیا ۔ مدینہ کے سنگلاخ کے اطراف میں ہم سے زیادہ محتاج خاندان (شاید) ہی کوئی ہو ؟ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا دیئے ۔ حتی کہ آپ کے دندان مبارک نمایاں ہو گئے ۔ پھر فرمایا اچھا جاؤ اپنے اہل و عیال کو کھلا دو " اور ابو داؤد کی روایت کا ترجمہ یہ ہے کہ " تم اور تمہارے گھر والے ہی کھالیں اور ایک یوم کا روزہ رکھکر خدا سے استغفار کر لینا " ۔

شرح تحریر میں ہے : یہ روایت چاھتی ہے کہ کفارہ انسان کی عسرت کے باوجود ذمہ پر واجب رھتا ہے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ۔ یہی جمہور علماء کا مذھب ہے ۔ اور اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ حضور نے جو کچھ اس کو عطا فرمایا تھا وہ تملیکی طور پر تھا ۔ تاکہ وہ شخص اپنا کفارہ ادا کر سکے ۔ لیکن جو امر یہاں قیاس سے خارج ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کو اور اس کے خاندان کو استعمال کر لینے کی اجازت مرحمت فرما دی تھی ۔ اور اس فعل سے کفارہ ساقط تصور کیا گیا تھا ۔

چنانچہ دار قطنی کی روایت سے اس احتمال کی تائید ہوتی ہے کہ ان لوگوں کے استعمال کر لینے سے ہی کفارہ ساقط ہو گیا تھا ۔ اس روایت کا معنی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا تھا " جاؤ تم اور تمہارے عیال استعمال کر لیں بلاشک اللہ تعالی نے تمہارا کفارہ قبول فرما لیا " ۔ اور اس مطلب کے پیش نظر یہ اس اعرابی کی خصوصیت قرار پائے گی ۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے کتاب المستصفی میں اسی کو اختیار فرمایا ہے ۔ یہ تقریر شرح تحریر کا خلاصہ تھی ۔ پوری تفصیل وہاں ملاحظہ ہو ۔

علامہ اتاسی فرماتے ہیں کہ : میرے خیال میں اس دیہاتی کی یہ خصوصیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک کرامت تھی کہ مذکورہ جواب کے وقت حضور ﷺ کے قلب میں اس کے لئے صفت رحمت نے جوش مارا اور ساتھ ہی وحی الٰہی کے ذریعہ آپ کو سقوط کفارہ کی اطلاع فرما دی گئی ۔ اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ : آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو کھجوروں کی ٹوکری پیش کی گئی تھی ۔ اس میں پندرہ صاع کھجوریں تھیں ۔ اور کفارہ ادا کرنے کے لئے اس سے زائد مقدار کی ضرورت تھی ۔ اور اس اعرابی کے روزہ رکھنے پر قدرت کے باوجود کھانا کھلانے کا کفارے کا حکم اس پر مرتب ہوا ۔ اور یہ امر بالکل واضح ہے ۔لہذا دار قطنی کی روایت اور امام غزالی کی حجت کے پیش نظر سقوط کفارہ کے سلسلہ میں امام زیلعی کا یہ قول پیش نظر رکھنا ہوگا۔ "اعرابی مذکور کو تین احکام میں خصوصیت دی گئی ۔ (۱) باوجود روزوں پر قدرت رکھنے کے مسکینوں کے کھانا کھلانے پر کفایت ہو جانا ۔ (۲) اپنی ذات پر صرف کر لینے کا کافی ہونا ۔ (۳) پندرہ صاع کھجوروں پر اکتفاء ہو جانا " ۔

دفعہ : ۱۶ ((ایک اجتہاد کے ذریعہ دوسرے اجتہاد کو باطل نہیں کیا جا سکتا))

دفعہ (۱۴) میں قیاس کے شرعی معنی اور اس کے شروط بیان کئے جا چکے ہیں ۔ اس دفعہ میں بعینہ اجتہاد کے وہ معنی مراد نہیں ہیں ۔ بلکہ یہاں اس کے عام معنی مراد ہیں جس میں اجتہاد کی حسب ذیل (۳) قسمیں شامل ہیں ۔

(۱) مجتہد کا ایسے ظنی مسائل میں اجتہاد جن کے متعلق کوئی قطعی دلیل موجود نہیں یہ اجتہاد کا وہ اصطلاحی معنی ہے جس کا بیان کتاب کے دفعہ (۱۴) میں کیا گیا ہے ۔

(۲) وہ واقعہ جس میں حاکم (قاضی) کی طرف سے کوئی فیصلہ دیا گیا ہو ۔

(۳) ان مسائل کے احکام جن میں تحری (غالب ظن کے ذریعہ) کام لیا جاتا ہو ۔

میں (اتاسی) نے اشباہ کے کلام کی تلاش کے بعد ایسے مسائل کا استخراج کیا ہے جو اشباہ میں اس قاعدے ((الاجتہاد لاینقض باالاجتہاد)) کے تحت مذکورہ تینوں اقسام مخلوط طور پر بیان کئے گئے ہیں ۔ ہم ان کو ان انواع کے تحت ذکر کرتے ہیں ۔

اول یہ کہ جب مجتہد ایسے ظنی مسائل میں کوئی حکم ثابت کرے جن میں کوئی قطعی نص موجود نہ ہو اور یہ حکم کتاب و سنت و اجماع کے مغائر نہ ہو ۔ اس صورت میں اس کا یہ حکم نافذ ہوگا ۔ اس کے بعد اس حکم کو نہ تو یہ مجتہد خود توڑ سکتا ہے جب کہ کسی وقت میں اس کا اجتہاد اس کے خلاف قائم ہو ۔ اور نہ کوئی دوسرا مجتہد جس کی رائے اس کے خلاف ہو اس فیصلے کو توڑ سکتا ہے ۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اگر اس مجتہد کا دوسرا اجتہاد اس کے خلاف قائم ہوا ہو تو کسی دوسرے اسی قسم کے

واقعہ میں اس اجتہاد کا حکم نافذ کر دے ۔ کیونکہ اگر ایک اجتہادی حکم کو دوسرے اجتہادی حکم سے توڑ دینا جائز کہا جائیگا تو پھر یکے بعد دیگرے احکام باطل ہوتے رہیں گے جس سے احکام میں اضطراب لازم آجائیگا لہذا اس حالت میں احکام قابل ثوق ھی نہ رھینگے۔چنانچہ تنویر میں جو یہ کہا گیا ہے کہ جب ,, ایک حاکم کا فیصلہ دوسرے کے پاس پہنچے تو وہ اس کو نافذ کر دے ۔ الا یہ کہ کتاب یا سنت مشہورہ و اجماع کے مخالف ہو ،،) ۔

شرح تحریر ، اور مستصفی کی عبارتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس قسم کا اجتہاد رائے کی حیثیت میں قائم ہوا ہو تو پھر یہ اجتہاد اپنے مثل اجتہاد کے ذریعہ توڑا جا سکتا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے ,, شافعیہ کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے بغیر ولی کے اپنے اس اجتہاد (رائے) کی بنا پر نکاح کرے کہ یہ نکاح جائز ہوتا ہے لیکن اس کے بعد اس کا یہ اجتہاد متغیر ہو کر اس صورت میں قائم ہو جائے کہ بغیر ولی نکاح جائز نہیں تو پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ عورت مطلقاً حرام ہوگی ۔ خواہ حاکم تحریم کا فیصلہ کرے یا نہ کرے ۔ کیونکہ اس حالت میں لازم آئے گا کہ جس چیز کے حرام ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے اس پر دوام اختیار کر لے ۔ بعض علماء کا قول ہے کہ یہ عورت اس وقت حرام ہوگی جب کہ اس نکاح کے جواز کا فیصلہ نہ دیا گیا ہو۔ لیکن اگر حاکم کی طرف سے جواز کا فیصلہ کر دیا گیا ہو تب حرام نہ ہوگی ۔ کیونکہ اگر جواز کے حکم کے بعد عورت کو حرام قرار دیا گیا تو اس سے لازم آئے گا کہ اجتہاد کے ذریعہ حکم جواز کو باطل قرار دیا جائے اور تحریم ثابت کی جائے اور حکم حاکم اجتہاد کے ذریعہ باطل نہیں کیا جا سکتا ۔

مستصفی میں لکھا ہے جب کسی مجتہد کا اجتہاد خلع کو فسخ قرار دے نہ کہ طلاق ۔ پھر یہ ایسی عورت سے نکاح کرے جس سے تین مرتبہ خلع کر چکا تھا ۔ اس کے بعد اس کا اجتہاد یہ قائم ہو کہ خلع طلاق ہوتی ہے۔ اس مجتہد پر واجب ہے کہ عورت کو خوبی کے ساتھ چھوڑ دے ۔ اب اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ ثانی اجتہاد قائم ہونے کے بعد عورت کو اپنے پاس رکھے ۔ لیکن اگر اول موقعہ پر اس نکاح کے بعد خلع کی صحت کا حکم حاکم کی طرف سے دے دیا گیا تھا ۔ اس کے بعد اس شخص کا دوسرا اجتہاد قائم ہوا تو اب زوجین کے درمیان میں تفریق نہ کی جائے گی ۔ اور اس کا اول اجتہاد حکم حاکم کی بقاء کی مصلحت کے پیش نظر باطل نہ ہوگا ۔

لیکن ان دونوں اقوال سے تو یہی ثابت ہوا کہ ایک اجتہاد سے دوسرے اجتہاد کو

باطل قرار دینا جائز نہیں ۔ (۱) ۔

دوسری قسم ۔ جب قاضی (حاکم) ایسے مسائل اجتہادیہ میں حکم دے جن میں حاکم اعلی کی طرف سے اس کو اجازت حاصل تھی جس طرح کہ دفعہ (۸۰۱) میں مذکور ہے۔ تو ایسے فیصلے کا توڑنا بھی جائز نہ ہوگا ۔ چنانچہ تنقیح میں جو قول فقہاء کا نقل کیا گیا ہے کہ (جب شرعی وجہ پر کوئی دعوی ایک مرتبہ فیصل کر دیا جائے ۔ تو پھر نہ اس کی نظرثانی ہو سکے گی اور نہ اس کا باطل کر دینا صحیح ہوگا) ۔ یہ اسی علت سابقہ کے پیش نظر دیا گیا ہے کہ اگر یہ طریقہ جائز رکھا گیا تو پھر فیصلوں کے باطل کرنے کا تسلسل قائم ہو جائے گا اور کوئی ایسا فیصلہ باقی نہ رہے گا جو قابل وثوق قرار پائے ۔ بلکہ تمام احکام میں اضطراب پیدا ہو جائے گا ۔ چنانچہ حکام کے لاتعداد صحیح فیصلے اس علت کے تحت داخل ہیں ۔

منجملہ ان کے ایک یہ بھی ہے کہ اگر کوئی حاکم کسی فاسق شخص کی شہادت کو اس کے فسق کی بنا پر رد کر دے ۔ اس کے بعد یہ شخص توبہ کرکے اس شہادت کا اعادہ کرے تب بھی یہ شہادت مقبول نہ ہوگی ۔ اس مقام پر نابالغ بچے اور غلام کی شہادت کے نامقبول ہونے اور بلوغ و غلام کے آزاد ہونے کے بعد انکی شہادت کے مقبول ہو جانے کے مسئلہ سے اس سابقہ مسئلہ پر اعتراض نہیں کیا جانا چاہیے ۔ اس لئے کہ نابالغ بچے کی شہادت نابالغ ہونے کی حالت میں اور غلام کی شہادت غلامی کی حالت میں شرعی شہادت نہیں ہوتی ۔ لہذا جو شہادت بالغ ہونے اور غلام کی آزادی کے بعد دی جائے

(۱) علامہ اتاسی رحمہ اللہ نے بحوالہ شرح التحریر اور المستصفی جو عبارت نقل کی ہے۔ اور اس سے نقص اجتہاد بالاجتہاد کا استفادہ ظاہر کیا ہے۔ ناچیز کے خیال میں یہ استفادہ ایک حد تک ضعیف معلوم ہوتا ہے۔ اولاً اس لئے کہ مستصفی کی دوسری منقولہ عبارت اس امر کی واضح دلیل ہے کہ ایک اجتہاد کو اس کے مخالف ثانی اجتہاد سے باطل نہیں کیا جا سکتا ۔ دوسرے اس لئے کہ اول عبارت سے تھوڑا غور کرنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں تخالف اجتہاد جب رائے کی حد تک ہوں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اول رائے کو ثانی سے باطل قرار دے دیا جائے لیکن اجتہاد کے درجہ میں پہنچ جانے کے بعد ایسا نہیں ہو سکتا تیسرے اس لئے کہ گفتگو اجتہاد حاکم اور اس کے بعد اس اجتہاد پر حکم حاکم کے سلسلہ میں ہے نہ کہ ایک عامی حیثیت رکھنے والے فرد کے سلسلہ میں ۔ غالباً اسی خیال کے پیش نظر علامہ نے مسئلہ کے اختتام پر نقل فرمایا ہے (والمذهبان واحد فی عدم جواز نقض الاجتہاد بالاجتہاد) ۔ یعنی ایک اجتہاد کو ثانی اجتہاد کے ذریعہ باطل کرنے کے ناجائز ہونے میں دونوں مذھب متحد ھیں ۔ از مترجم :

گی شہادت صرف یہی ہوگی (یہ اول شہادت کا اعادہ نہ ہوگا) ۔

تیسری قسم ۔ " اجتہاد بالتحری " (یعنی دو جانبوں میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا) ۔ اشباہ میں اس قسم کے فروع میں سے یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ : قبلہ نامعلوم ہونے کی صورت میں جب کوئی شخص اپنی عقلی جدوجہد سے کسی ایک سمت کو قبلہ تصور کر لے اس کے بعد پھر کوئی دوسری سمت کی طرف اس کی رائے (منتقل ہو جائے) تو وہ دوسری اجتہادی رائے پر عمل کرے گا ۔ لیکن اول رائے اس ثانی پر عمل کرنے سے باطل نہ ہوگی ۔ اس لئے کہ ایک اجتہاد دوسرے کو باطل نہیں کرتا (اول کا حکم اپنے مقام پر قائم رہے گا) حتی کہ اگر چار رکعت کی نماز چار سمت کی طرف (چار تحری) سے ادا کی تو اس پر اس نماز کی قضا واجب نہ ہوگی ۔

اسی کے منجملہ دو ایسے کپڑوں کا مسئلہ جن میں ایک نجس اور دوسرا پاک ہو اور دونوں اس طرح مخلوط ہو گئے کہ دونوں میں امتیاز نہ رہا ۔ اور پاک کپڑے کے انتخاب میں اجتہاد کرکے ایک کپڑے کو پاک قرار دے کر نماز ادا کرلی ۔ اس کے بعد اس کا اجتہادی انتخاب دوسرے کپڑے کے حق میں قائم ہوا اب یہ ثانی اجتہاد قابل اعتبار نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ ایک اجتہاد کو دوسرا اجتہاد باطل نہیں کر سکتا ۔

اسی کی مثل پاک اور نجس برتن کی تحری کے مسئلہ کا حکم ہے ۔ اور اشباہ میں شرح مجمع سے یہ نقل کیا گیا ہے ۔ (دونوں برتنوں کے پانی کو بہا دے اور باتفاق فقہاء تیمم کرکے نماز ادا کرے) ۔

شارح (مجلہ) سلیم باز لبنانی ۔ نے اشباہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ : اس قاعدے سے صریح غبن والی قسمت کا مسئلہ خارج ہونا لازم آتا ہے ۔ کیونکہ اس مسئلہ میں (صریح غبن ظاہر ہونے کے بعد) قسمت کو باطل کر دیا جائے گا ۔ اور یہ باطل کرنا صحیح ہوگا ۔ میں (اتاسی) کہتا ہوں کہ : اس مسئلہ میں تقسیم کا باطل کر دینا ایک ایسے امر کی بنا پر واقع ہوا ہے جو بعد میں ظاہر ہوا ۔ اور وہ امر یہ تھا کہ تقسیم میں عدل اختیار کیا جاتا (اور ظاہر یہ ہوا کہ یہ شرط موجود نہیں) اور مذکورہ قاعدہ اس حالت کے لئے مقرر ہے کہ جب کوئی صحیح حکم اپنی تمام شرائط کے ساتھ وجود میں آچکا ہو اس کو اس کے مانند حکم سے باطل نہیں کیا جا سکے گا ۔ اور مذکورہ مسئلہ میں ایک فاسد کو صحیح کے ذریعہ باطل کرنا ہے ۔ لہذا اس مسئلہ کو موجودہ قاعدے سے مستثنی کرنے کی ضرورت ھی نہیں ہے ۔

اسی طرح حاکم اعلی کی رائے کے قیام کا مسئلہ ہے کہ جب کسی معاملے میں اس کی

کونی رائے قائم ہو جائے اس کے بعد اس کا انتقال ہو جائے یا معزول کر دیا جائے (اور دوسرا حاکم اس کی رائے کے خلاف رائے رکھتا ہو جس کی بنا پر اول کی رائے کے خلاف حکم دیدے اس وقت ثانی کا حکم نافذ ہو کر اول کی رائے کو باطل کر دے گا) ۔ اس لئے حاکم کا تقرر مسلمانوں کی مصالح کے تحفظ کے پیش نظر کیا جاتا ہے اور احکام کا تغیر مصالح کے تغیر پر مبنی ہوتا ہے ۔ چنانچہ اول حاکم کا عمل ایک مصلحت کی بنا پر تھا نہ کہ حکم (اور فیصلہ) ہونے کی حیثیت میں ۔

دفعہ : ١٧ ((مشقت آسانی کو لاتی ہے ، یعنی مشکلات سہولت کا سبب ہو جاتی ہیں اور تنگی کے موقعہ پر توسیع دی جاتی ہے ، اس قاعدے پر بہت سے فقہی احکام مبنی ہیں ۔ مثلاً قرض ، حوالہ ، حجر وغیرہ ، فقہاء نے احکام شرعیہ میں جو رخصتیں اور تخفیفیں جائز قرار دی ہیں وہ سب اسی قاعدے پر مبنی ہیں))

شرع کا اصل مقصود (انسانوں کے لئے) آسانی اور سہولت کا اختیار کرنا ہے ۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے (یرید اللہ بکم الیسرو ولا یرید بکم العسر) اور (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے (احب الدین الی اللہ الحنفیة السمحة) ۔ اسی بنا پر آپ دیکھیں گے کہ کثیر احکام شرعیہ کی بنیاد بندوں کی سہولت پر مبنی ہے ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو (بندے) بڑی مشقت اور شدید حرج میں مبتلا ہو جاتے یہ تمام احکام اسی دفعہ کے قاعدے پر متفرع ہیں ۔

پھر ہر قسم کی سہولتیں اور تخفیفیں جو شریعت کی طرف سے دی گئی ہیں وہ دو قسموں پر منقسم ہیں ۔ ایک قسم وہ ہے جو محض آسانی کے لئے شریعت نے مقرر کی ہے ۔ دوسری قسم وہ ہے جو عوارضات کے عارض ہونے پر عذر تصور کرتے ہوئے جائز کی گئی ہے ۔

اس قسم کو (شریعت میں) رخصت کا نام دیا گیا ہے۔

جس مقام پر جہاں کسی تخفیفی صورت پر رخصت کے کلمہ کا اطلاق کیا گیا ہو گا اس سے اس امر کی تنبیہ کرنا مقصود ہوگا کہ یہاں دوسری قسم مراد ہے۔ اب مزید وضاحت کے لئے ہم کچھ ایسی مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے مذکورہ دونوں قسموں میں واضح طور پر فرق محسوس کیا جا سکے۔

١۔ رخصت شرعیہ : مثلاً قرض ، حوالہ ، حجر (تصرفات کی بندش) وصیت، سلم ، اقالہ و شرکت، صلح ، عاریت، ودیعت، رہن ، ضمان ، ابراء ، اجارہ ، مزارعت، مساقات ، مضاربت وکالت وغیرہ ۔

قرض ، اجارہ اور اعارہ ۔ یہ اس لئے مباح کئے گئے ہیں کہ لوگ غیر کی مملوکہ اشیاء سے اپنی سہولت کے لئے فائدہ اٹھا سکیں ۔ اور وکالت، ودیعت، شرکت، مضاربت، مساقات، مزارعت، ان کی اباحت سے یہ مقصود ہے کہ انسان جب خود عاجز ہو تو دوسرے فرد سے اپنے معاملات میں امداد حاصل کر سکے ۔ حوالہ۔ تاکہ دائن (قرض خواہ) اپنے مدیون سے اپنا دین بسہولت کسی دوسرے ذریعہ سے بھی حاصل کرنے کی قدرت رکھے ۔ رہن ۔ اور کفالت بالمال یا کفالت بالنفس ۔ تاکہ دائن اپنے حق کی وصولی میں اطمینان حاصل کر سکے ۔ اور ابراء ۔ (کسی فرد کی تہیدستی وغربت کے پیش نظر) پورے دین کا یا اس کے کچھ حصہ کا معاف کر دینا (تاکہ ایک نادار شخص کو سہولت حاصل ہو) یہی علت مشتری یا بائع کے بیع مین شرطِ خیار کے جواز کی ہے تاکہ اس سے پیدا ہونے والی پشیمانی کا ازالہ ہو سکے ۔ بیع سلم اور بیع الوفاء ۔ ایک مفلس شخص کے نقد رقم کی ادائیگی سے عجز کے پیش نظر سہولت کے لئے ہے۔ خلاصہ یہ کہ دیگر اکثر احکام کا طرز اسی غرض کے تحت ہے۔

٢ شرعی رخصتیں : جو عوارض کے پیش نظر دی جاتی ہیں ۔ عوارض کبھی سماوی ہوتے ہیں جیسے بچپن ، دیوانگی ، پاگل پن ، بھول ، نیند ، مرگی ، بیہوشی ، غلامی ، مرض ، موت وغیرہ ۔

بچپن (صغر سنی) سے وہ امور جو ایک بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں ، ساقط ہو جاتے ہیں ۔ جس طرح کہ بالغ کی دیوانگی سے روزہ ، نماز وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں ۔ لیکن ایمان کا فریضہ ایسا ہے جو بچے سے ساقط نہیں ہو سکتا ۔ یعنی اگر اس کو اختیار کیا گیا تو یہ صحیح تصور کیا جائے گا ۔ لہذا وہ فرض جو قابل سقوط ہے اگر اس کو بچہ ادا کر لے گا تو یہ اس کے حق میں نفل کا درجہ رکھے گا ۔ فرض کا نہ

رکھے گا ۔ جس طرح کہ نماز پڑھے یا روزہ رکھے ۔ غور کیجئے اگر بچہ عدم بلوغ کی حالت میں ایمان لے آئے تو فریضہ ایمان کے تمام توابع اس کے لئے ثابت متصور ہوں گے ۔ باقی رہا یہ امر کہ کیا ان ایمانی توابع کی ادائیگی بھی اس کے ذمہ لازم کی جائے گی یا نہیں ؟ اس کی خلاصہ تنقیح یہ ہے کہ "جس عمل سے اس پر کوئی ذمہ داری عائد ہوتی ہو وہ عمل قابل معافی ہوگا ۔ لیکن ایسا عمل جس کے کرنے سے اس کا ذمہ مشغول نہ ہوتا ہو وہ عمل صحیح ہوگا " چنانچہ اگر بچے نے اپنے کسی مورث کو قتل کر دیا ہمارے نزدیک میراث سے محروم نہ ہوگا ۔ لیکن کفر اختیار کیا یا کسی کی غلامی میں داخل ہو گیا تو اب میراث سے محروم ہو جائے گا ۔

دیوانگی سے تمام عبادات ساقط ہو جاتی ہیں ۔ لیکن خبط الحواسی یا کم عقلی ۔ احکام میں اس کا حکم وہی ہے جو بچہ کا ہے ۔ چنانچہ اس کے قول و فعل صحت پر مبنی ہوں گے ۔ مثلاً اگر کسی کا مال ضائع کر دے گا ضمان عائد ہوگی ۔ اگر کسی نے وکیل بنایا وکالت صحیح ہوگی ، بیع اور اجارہ ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے ۔ لیکن مشغول بذمہ نہیں سمجھا جائے گا ۔

بھول ۔ اللہ تعالی کے حقوق میں اس معنی کے لحاظ سے معاف ہے کہ گنہگار نہ ہوگا ۔ اور حقوق العباد میں معاف نہیں ۔

نیند کی حالت میں چونکہ انسان قدرت کے استعمال سے عاجز ہو جاتا ہے ۔ اس لئے شرعی خطاب اس حالت میں اس کی طرف متوجہ نہ ہوگا ۔ لیکن وجوب اپنی جگہ قائم رہے گا ۔ چونکہ نیند کی حالت غیر اختیاری قرار دی گئی ہے ۔ اس لئے اس حالت کی طلاق یا غلام کی آزادی باطل ہوگی اور نیند کی حالت میں اگر نماز میں قہقہہ لگایا اس پر نماز کے فساد کا حکم مرتب نہ ہوگا ۔

بیہوشی کے دورے کا بھی یہی حکم ہے ۔ کیونکہ اس دورے میں عقل معطل ہو جاتی ہے ۔ قوٰی بیکار ہو جاتے ہیں ۔ جس طرح نیند میں ۔ اب اگر یہ طویل ہو گئی تو پھر ادا بھی ساقط ہو جائے گی مثلاً ایک دن اور رات سے زائد بیہوش رہا یا مرگی میں مبتلا رہا نماز ساقط ہوگی ۔

غلامی کے وصف کو شریعت نے عجز قرار دیا ہے گویا یہ حکمی عجز ہے نہ کہ حقیقی ۔ چنانچہ حج اور نماز جمعہ اس سے معاف ہوں گے ۔

مریض اپنی قدرت کے مطابق عبادات ادا کرے گا (خارج از قدرت طریقۂ ادائیگی معاف ہوگا) ۔ لہذا اگر قیام پر قدرت نہ ہو بیٹھ کر نماز ادا کرے گا اور اگر بیٹھنے کی

قدرت بھی نہ ھو تو چت لیٹ کر نماز ادا کرے گا ۔

اور حیض و نفاس سے اہلیت ساقط نہیں ھوتی بلکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور وہ اس زمانے میں ممکن نہیں اس لئے نماز کی ادائیگی ممکن نہیں رھتی ۔ اب اگر اس پر نمازوں کی قضاء واجب کر دی جائے تو یہ عورت کے لئے شدید تکلیف کا سبب ھوگا ۔ لیکن روزے کے حق میں ایسا نہیں (وہ ایک سال میں ایک ھی مرتبہ واجب ھوتے ھیں)۔

موت کی وجہ سے اگرچہ دنیوی احکام کی اہلیت معدوم ھو جاتی ہے لیکن میت کی کچھ ضروریات کی ادائیگی کا حکم باقی رھتا ہے ۔ چنانچہ اولاً اس کی تجہیز و تکفین، بعدہ ادائیگی دیون ۔ پھر مال کی ایک تہائی سے تکمیل وصیت کی ادائیگی لازم ھوگی ۔

کچھ عوارض ایسے ھوتے ھیں جن کو عوارض (مکتسبہ ، خود کردہ) کہا جاتا ہے ۔ مثلاً دار کفر میں ایک ایک نو مسلم کا احکام شرعیہ سے جاھل رھنا ۔ یا شفیع کا انعقاد بیع سے لاعلم رھنا ۔ یا لونڈی کا آزادی کے خیار سے جاھل رھنا یہ جہل ان لوگوں کے حق میں عذر ہے ۔

کم عقلی ۔ (ایک ایسا عذر ہے) جس کی وجہ سے ایسے شخص کے آزادانہ تصرفات پر پابندی عائد کی جا سکے گی ۔

سفر بھی رخصت کے اسباب میں داخل ہے جس کے تفصیلی مسائل باب المسافر میں مطالعہ کئے جا سکتے ھیں ۔

خطا بھی ایک ایسا عذر ہے جو اللہ تعالی کے حق میں اثر انداز ھونے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ (اسی طرح) جبر و اکراہ کو معینہ مسائل میں عذر قرار دیا گیا ہے جس کی تفصیلات اس کے مخصوص ابواب میں موجود ھیں نیز ملاحظہ ھو کتاب ھذا کی دفعات ۔ ۱۰۰۶ ـ ۱۰۰۷ و ۴۵۸ و ٦۲۸ و ۱۴۵۷ و ۱۵۳۹ و ۱۵۷۳ و ۱٦۱٦ و ۱۵۳۱ و ۱٦٦۳ و ۹۵۷ و ۹۷۳ و ۱۹۰۳ ۔ ان تمام دفعات میں نابالغان دیوانے پاگل و کم عقل اور وکلاء کے حق میں جو تخفیفیں و رخصتیں رکھی گئی ھیں ان کو آپ ملاحظہ فرما سکیں گے ۔

اس مقام پر یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ بعض ایسے مسائل بھی ھیں کہ ان میں مشقت موجود ھونے کے باوجود اس مذکورہ قاعدے سے ان کے مستثنی ھونے کی تصریح موجود ہے ۔ جیسا کہ انسان کا پیشاب جس کے نجس ھونے پر صریح نص موجود ہے ۔ اس (کے دھونیکی) مشقت قابل معافی نہ ھوگی ۔ اور (المشقۃ تجلب التیسیر) کے قاعدے سے خارج رھے گا ۔

دفعہ : ۱۸ ((جب کسی کام میں شدید تنگی ہوگی تو اس میں وسعت دیجائے گی ۔ یعنی جب کسی کام میں بے انتہا مشقت لاحق ہو ، تو اس میں سہولت اور رخصت کے ذریعہ وسعت پیدا کی جائے))

اس دفعہ کے تحت جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے وہ درحقیقت سابقہ دفعہ ۱۷ ہی سے مستخرج ہے (صرف عبارت کے تبدل سے بعض فروع کی مطابقت کے لئے مستقل دفعہ میں بیان کیا گیا ہے) اور نتیجہ کے اعتبار سے بھی سابقہ قاعدے سے قریب تر ہے۔

چنانچہ اس قاعدے کے جزئیات حسب ذیل ہیں :

مدیون جب نادار ہو اور اس کی طرف سے کوئی کفیل بھی موجود نہ ہو۔ تو اس کے مالدار ہونے کی حالت کا انتظار کرنا ہوگا ۔ اور اگر وہ پورا دین یکدم ادا کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے ساتھ قسط مقرر کرکے تعاون کیا جائے گا ۔

ایسے مقامات و حالات میں جہاں مردوں کی حاضری اور واقفیت مشکل یا ممکن نہیں ہوتی ان مقامات پر عورتوں اور بچوں کی شہادت کا مقبول ہونا تاکہ حقوق کے ضائع ہونے کا نقصان لازم نہ آئے ۔

بچے کے نسب اور پرورش کے حق کی حفاظت کے لئے بچہ کی ولادت پر صرف ایک دایہ کی شہادت کا مقبول ہونا ۔

زندگی کی حفاظت کے لئے مردار یا غیر شخص کے مال کا خودونوش میں استعمال کر لینا اور حالت اضطرار دفع ہونے پر اس کا تدارک کر دینا ۔

وفات کی عدت گذار عورت کیلئے حصول معائش کے سلسلہ میں دن میں مکان سے باہر جانے کی اجازت کا ہونا ۔

ہر مباح شئی میں ضرورت کے وقت اس کے مختلف پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کے انتخاب کی کوشش کرنا ۔

طاعات کی ادائیگی کے لئے کسی کو اجرت پر حاصل کرنا مثلاً تعلیم قرآن یا آذان دینے کے لئے معلم یا مؤذن کو معاوضہ دینا جوکہ متأخرین فقہاء کا مفتی بہ قول ہے ۔

کسی شدید عذر کی وجہ سے عقد اجارے کا فسخ کر دینا تاکہ اجرت پر لینے والے یا

مزدور کو ضرر نہ پہنچے ۔

وہ مسائل بھی اسی قاعدے میں داخل ہیں جن کی ابتداء کا ناقابل معافی حکم ان کی بقا کے لئے قابل معافی قرار پا جاتا ہے ۔ اس لئے کہ (کسی شئی کی) حالت کو جاری رکھنے کی بقاء اس کے باطل کرنے سے زیادہ مفید اور سہولت کا ذریعہ ہوتی ہے ۔ مثلاً : ایک خالص غلام کو دو ایسے غلاموں کے ساتھ مخلوط کرکے جن میں ایک غلام مدبر تھا اور ایک مکاتب تھا ، فروخت کرے ۔ اس صورت میں خالص غلام کے حصہ میں بیع صحیح ہوگی بیع کے معاوضہ کی پوری رقم کو (ان تینوں پر) اندازے کے ساتھ تقسیم کیا جائے گا ۔ حالانکہ یہاں قیمت کی مقدار میں ایک طرح کی جہالت ہے لیکن اس کا ازالہ اندازے سے کیا جا سکے گا ۔ چنانچہ اس مسئلہ میں (خالص غلام کی بیع کی صحت کے لئے) آخر کے دو غلاموں کو ابتداء بیع میں داخل تصور کرکے بقاء بیع کے لئے بعدہ خارج تصور کر لیا گیا ۔ (اگر ایسا نہ کیا جاتا تو پھر خالص غلام میں بیع باطل قرار پاتی) ۔ لہٰذا بقاء بیع کے لئے (مدبر اور مکاتب غلام میں عدم انعقاد بیع کو) نظر انداز کر دیا گیا ہے ۔

بخلاف اس صورت کے جب کہ خالص غلام کو کسی آزاد شخص کے ہمراہ مخلوط کرکے بیع کیا جائے ۔ تو یہ بیع ابتداء ھی سے صرف ایک حصہ (خالص غلام) کی ہوگی ۔ اس لئے کہ آزاد شخص بیع میں (کسی طرح داخل ہونے) کی صلاحیت ھی نہیں رکھتا ۔

دوسری مثال ۔ مثلاً جو چیز ھبہ کی گئی ہو اور قبضہ کرنے کے بعد اس میں غیر منقسمہ ہونے کی صورت پیدا ہو جائے (تو ھبہ صحیح رہے گا) یہ حکم بقاء عقد کے لئے دیا گیا ۔ (اگر ابتداء میں غیر منقسم حالت میں ھبہ کیا جاتا تو ھبہ درست نہ ہوتا) ۔ یہ اسی حاجت (انسانی) میں وسعت پیدا کرنے کے لئے کیا گیا ۔ اسی پر مرھون شئی اور کرایہ پر دی گئی شئی کو قیاس کیا جائے گا (در مختار) ۔

اسی طرح ۔ غائب شخص کے حق میں ابتداء فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ۔ لیکن اگر غائب پر کسی ایسے امر کا دعوی کیا گیا ہو جو کسی حاضر شخص پر متدعو بہ امر کا سبب بنتا ہے تو یہ دعوی قابل سماعت ہو کر فیصلہ کا محل قرار پا جائے گا ۔ اس حکم سے بھی انسانی حقوق کی رعایت و سہولت مقصود ہے ۔ (در مختار مع حاشیہ رد المختار کتاب القضاء) ۔

بچے کے دودھ پلانے پر ماں پر جبر نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن اگر بچہ اپنی ماں کے ماسوا کسی دوسری عورت کا دودھ منہ میں نہ لیتا ہو اس وقت اس امر پر جبر کیا جانا جائز ہوگا تاکہ بچے کی زندگی خطرے میں نہ پڑ جائے ۔

اسی توسیع سے متعلق وہ مسئلہ بھی ہے جو درمختار وغیرہ میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مکہ تک پہنچنے اور واپس آنے کے لئے کسی نے اپنا (جانور) کسی شخص کو کرایہ پر دیا اور کرایہ پر دینے والے شخص کا راستہ میں ایسے مقام پر انتقال ہو گیا جہاں حاکم کا وجود نہ تھا ۔ اب یہ جانور مکہ تک مستاجر کے اجارے میں باقی رہے گا ۔ (اور مکہ پہنچنے کے بعد) حاکم کے سامنے معاملہ پیش کیا جائے گا تاکہ وہ اصلاحی فیصلہ کر دے ۔ اگر وہ مستاجر کو امین تصور کرتا ہے تو اسی کو کرایہ پر (دوبارہ) دے دے یا یہ کہ (اس جانور) کو فروخت کرکے مستاجر کو اس رقم سے واپسی کا کرایہ ادا کر دے بشرطیکہ مستاجر نے اس امر پر شہادت قائم کر دی کہ وہ (دونوں جانب کا کرایہ) ادا کر چکا تھا۔ چنانچہ اس مسئلہ میں مکہ تک عقد اجارہ باقی رکھنے کی وسعت کا حکم ضرورت اور عقد کو فسخ سے محفوظ رکھنے کے پیش نظر دیا گیا ہے ۔

(خلاصہ) یہ کہ اجماع اور استحسان کے اکثر مسائل اسی قاعدے پر مبنی ہیں ۔ نیز اس دفعہ کا یہ قاعدہ بھی دفعہ سابق کی مثل ان معاملات میں جاری ہو سکے گا جن کے متعلق کوئی صریح نص موجود نہ ہو ۔ بصورت دیگر منصوص علیہ امر کا مقابلہ نہیں کر سکے گا ۔

دفعہ : ۱۹ ((اصول یہ ہے کہ نہ ضرر پہنچے اور نہ ضرر پہنچایا جائے)) ۔

اس دفعہ کے قاعدے کے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے الفاظ ہیں جن کو ہم نے دفعہ (۷) کی تشریح میں بیان کیا ہے ۔ وہی حدیث اس قاعدے کا مآخذ ہے ۔ ضرر اور ضرار کے درمیان تفریق کو مختصراً ہم نے اس موقعہ پر بیان کیا ہے ۔

اشباہ میں کہا ہے کہ ابواب فقہ کے کثیر مسائل اسی قاعدے پر مبنی ہیں ۔ مثلاً عیب کی بنا پر مبیع کی واپسی کا حق ۔ اور دیگر تمام خیارات ، ہر قسم کے حجر کے مسائل ۔ شفعہ اور قصاص و حدود کفارات تلف کردہ اشیاء کی ضمان ۔ کسی مشترک شئی کی تقسیم پر جبر کیا جانا جب کہ جنس متحد ہو ۔ اور آئمہ و حکام کا تقرر حملہ آور کا دفعیہ۔ مشرکین اور باغیوں سے جنگ کرنا وغیرہ تمام امور میں شرعی حکمت دفع ضرر ہی ہے۔ کیونکہ ضرر و ضرار دونوں ممنوع ہیں ۔

نیز اشباہ میں بزازیہ کی کتاب الکراہت سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے ۔ ایک شخص نے ایسا درخت فروخت کیا جس پر پھل دار بیل پھیلی ہوئی تھی ۔ مشتری جب پھل توڑنے کے

لئے چڑھتا تو ھمسایوں کی بے پردگی ہوتی ۔ اس کو حکم دیا جائے گا کہ (درخت) پر چڑھنے سے قبل وہ ایک یا دو مرتبہ آواز دیکر چڑھے تا کہ لوگ پردہ کر لیں ۔ اگر وہ اس پر عمل کرے فبہا ۔ لیکن اگر عمل نہ کرے تو معاملہ حاکم کے اجلاس میں پیش کیا جائے تاکہ مشتری کو چڑھنے سے روک دے ۔

اسی قاعدے کی فروع میں یہ مسئلہ بھی شامل ہے ۔ ایک جانداد دو شریکوں کے درمیان مشترک ہے ۔ ان دونوں میں سے ایک کا ارادہ اس کی تعمیر کا ہوا ۔ لیکن دوسرے نے اس سے انکار کر دیا ۔ اس صورت میں اس منکر پر فوراً جبر نہ کیا جائے گا ۔ بلکہ اگر وہ جانداد قابل تقسیم ہے تو اس کو دونوں شریکوں میں تقسیم کر دیا جائے گا تاکہ ھر شریک اپنے اپنے حصہ سے اپنے طور پر فائدہ حاصل کر سکے اس لئے کہ منکر شریک پر تعمیر کے لئے جبر کرنا اس میں ضرار ممنوع کا شبہہ موجود ہے ۔ لیکن اگر جانداد ناقابل تقسیم ہے تو اب مقدمہ حاکم کی عدالت میں پیش کیا جائے گا تاکہ حاکم تعمیر کی اجازت دینے کے بعد جانداد کو اپنی حفاظت میں رکھے جب تک دوسرے شریک کے حصہ کی (قیمت) کا تدارک نہ ہو جائے ۔ اس طریقہ کے اختیار کرنے سے وہ شبہہ مذکورہ دور ہو جائے گا ۔

لیکن اگر کوئی جائداد دو یتیموں کے درمیان مشترک ہے اور وہ محتاج تعمیر ہے ۔ لیکن یتیموں کے دو وصی میں سے ایک اس کی تعمیر سے انکار کرتا ہے ۔ اس صورت میں حاکم اس وصی پر تعمیر کے لئے جبر کرے گا ۔ اس لئے کہ اس صورت میں یتیم کا ضرر لازم آتا ہے ۔ جیسا کہ (کتاب ھذا) کے دفعہ (۱۳۱۹) میں مذکور ہے ۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ کسی مشترک ملک سے کسی غیر شخص کا حق متعلق ہو مثلاً کسی نہر سے سیرابی کے حق میں چند افراد شریک ہوں ۔ اگر یہ نہر عام ہو اور بعض شرکاء نہر کی صفائی سے انکار کرتے ہوں تو حاکم کی جانب سے ان کو اس کی صفائی پر مجبور کیا جائے (کتاب ھذا کی) دفعہ (۱۳۲۴) ملاحظہ ہو ۔

دفعہ : ۲۰ ((ضرر کا ازالہ کیا جائے گا)) ۔

اس دفعہ میں سابقہ دفعہ (۱۹) کا ماحصل بیان کیا گیا ہے ۔ سابقہ دفعہ کا مقصد یہ تھا کہ کسی قسم کے نقصان کا پہنچنا جائز نہیں ۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ضرر کو دفع کیا جانا چاہئے ۔

ابواب فقه کے کثیر مسائل اسی قاعدے پر بھی مبنی ھیں ـ مثلا خیار عیب اور خیار رؤیت اسی دفع ضرر کے لئے مشروع کئے گئے ھیں اسی طرح خیار شرط اور خیار نقد اور شفعه یه تمام عقود دفع ضرر کے پیش نظر ھیں ـ شفعه میں ھمسائیگی کے ضرر کا دفع کرنا مقصود ہے ـ اسی طرح جائداد و حصص کی تقسیم پر اس کی شروط کے مطابق جبر کیا جانا ، اور شرکت کے ضرر کے دفعیه کیلئے باری مقرر کر دینا ـ تلف کرده شئی کی ضمان عائد کر دینا اور دیگر فروع جو کتاب هذا کی دفعات (۵۴۵) و (۵۴۶)و (۵۴۸) و (۵۵۱) و ۵۵۶)و) (۵۵۷) و (۵۹۴) و (۶۰۲) و ۶۰۳) و (۶۰۴) و ۶۰۶) و (۶۱۱) ، میں بیان کئے گئے ھیں ـ اور دیواروں کی تعمیر یا ھمسایوں کے باھمی تنازعات کے متعلق دفعه ۱۲۰۰ تا دفعه ۱۳۰۶ میں مذکور ھیں ـ یه تمام اسی قاعدے کے فروع ھیں ـ نیز حمله آور کا دفعیه ، مشرکین و باغیوں سے جنگ آئمه اور حکام (ججوں) کا تقرر اسی قاعدے پر مبنی ھیں ـ

یاد رھے که ـ اسی قاعدے پر عمل کرنا آئنده آنے والے قاعدے کی دفعه (۲۵) سے مشروط ہے جس کے معنی یه ھیں که ضرر کا ازاله اس وقت کیا جائے گا جب که اس ازاله سے اس ضرر کی مثل دوسرا ضرر نه پیدا ھوتا ھو ـ اس شرط کے بغیر ضرر کے ازاله پر عمل نه ھو سکے گا ـ

چنانچه ایک جائداد کے شریک کے ارادۂ تعمیر کی صورت میں دوسرے شریک پر تعمیر کے لئے جبر نه کیا جائے گا ـ بلکه جو شریک اس کی تعمیر کا اراده رکھتا ہے اس سے کہا جائے گا که وه اپنے پاس سے صرف کرکے تعمیر کرے اور اس وقت تک جائداد کو اپنے قبضه میں رکھے جب تک که عمارت کی قیمت یا اپنا صرف کیا ھوا سرمایه وصول نه کرلے ـ اول حکم اس وقت مرتب ھوگا جب که حاکم کی اجازت سے تعمیر کی گئی ھو اور دوسرا اس وقت جب که بغیر اجازت حاکم تعمیر عمل میں آئی ھو ـ یہی قول مذھب میں معتمد ہے ـ

غلام اور کنیز کے آقا پر ان دونوں کے نکاح کر دینے پر جبر کرنا جائز نه ھوگا ـ اگرچه غلام اور کنیز کو نکاح کرنے کی وجه سے نقصان کیوں نه پہنچتا ھو ـ کیونکه اس جبر میں آقا کا ضرر موجود ہے ـ اس لئے (غلام اور کنیز کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے) اس ضرر کو اختیار نه کیا جائے گا ـ کیونکه یه قاعده ہے که (الضرر لا یزال بمثله) ـ اور (اسی طرح) ایک مجبور شخص دوسرے مجبور شخص کا طعام یا اس کے جسم کے لباس کو اسی قاعدے کی بنا پر استعمال نہیں کر سکتا ہے ـ

نیز دفعہ (۲۵) کے تحت آنے والے اس قاعدے کی (کسی ضرر کا ازالہ اسی قسم کے دوسرے ضرر لازم آنے پر نہیں کیا جائے گا ۔) ایک شرط وہ بھی ہے جس کو (کتاب ھذا کی دفعہ ۲٦) میں بیان کیا گیا ہے یعنی ((ضرر عام کے دفعیہ کے لئے خاص ضرر کو برداشت کر لیا جائے گا))۔ اس صورت میں ایک ضرر کا ازالہ دوسرے ضرر کو اختیار کرکے کیا جا سکے گا ۔ مثلاً اگر کفار (جنگ کے موقعہ پر) مسلمان بچوں کو اپنے بچاؤ کے لئے سپر بنا لیں تب بھی کفار پر تیر اندازی (فائرنگ کرنا) جائز ہوگا ۔

اور جو دیوار عام راستے کی طرف جھک گئی ہو اس کا گرا دینا جائز ہوگا تاکہ عامة الناس کو نقصان نہ پہنچے اگرچہ اس سے (اس دیوار کے خاص) مالک کو نقصان پہنچتا ہو ۔

تین اسباب کی بنا پر ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک عاقل بالغ شخص کے تصرفات پر پابندی لگا دینا جائز ہوگا ۔ جب کہ مفتی حلیہ ساز ۔ طبیب و ڈاکٹر جاھل (نیم حکیم) ہو اشیاء کو کرایہ پر چلانے والا بذات خود مفلس ہو ۔ تفصیل کے لئے اشباہ ملاحظہ ہو ۔

غور کرنے پر معلوم ہو جاتا ہے کہ دفعات ۔ ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۵ ، ۲٦ ، ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۰ و ۳۱ اسی قاعدے کے فروع ھیں ۔

دفعہ : ۲۱ ((ضرورت ایک ممنوع امر کو مباح کر دیتی ہے)) ۔

اس دفعہ کا مندرجہ قاعدہ اس قرآنی نص سے ماخوذ ہے (الا ما اضطررتم الیہ) اضطرار انتہائی شدید ضرورت کو کہا جاتا ہے ۔ یعنی جو امر شرعاً ممنوع قرار دے دیا گیا ہو ۔ وہ ایک شدید ضرورت کے وقت مباح ہو جاتا ہے ۔

یاد رکھیئے کہ مکلف کے افعال سے محسوس ہونے والے افعال پر دو قسم کا حکم مرتب ہوتا ہے ۔

ایک وہ حکم جس کا تعلق اولاً و بالذات دنیوی مقاصد سے ہوتا ہے ۔ مثلاً اس کے فعل کا صحیح ہونا یا فاسد یا باطل ہونا اور منعقد ہونا یا منعقد نہ ہونا ، نافذ ہونا یا نافذ نہ ہونا لازم ہونا یا لازم نہ ہونا ۔ جس کی تفصیل اصول فقہ میں کی جاتی ہے ۔

دوسرا وہ حکم جس کا تعلق اولاً و بالذات اخروی مقاصد سے ہوتا ہے ۔ ان مقاصد کی دو صورتیں ہوتی ھیں ۔ ایک صورت میں عزیمت کہلاتے ھیں اس صورت میں بندوں کی معذوریوں کو بالکل دخل نہیں ہوتا ۔ بلکہ ان کے تقرر میں شریعت ابتداء ھی سے بندوں

کے عذروں سے قطع نظر کئے ہونے ہوتی ہے ۔ دوسری صورت رخصت کہلاتے ہیں ۔ ان کا بیان دفعہ (١٦) کی تشریح میں کر دیا گیا وہاں ملاحظہ ہو ۔ اب اس رخصت کی بھی متعدد قسمیں ہیں ۔ ایک قسم یہ ہے کہ عذر کی بنا پر کوئی ممنوع مباح کر دیا جائے ۔ جیسے کہ مردار خون ۔ خنزیر کا گوشت شراب بھوک و پیاس یا اکراہ تام (قتل یا عضو جسمانی کے ضائع ہو جانے کا خوف) کے مواقع پر یہ مذکورہ اشیاء مباح ہوجاتی ہیں ۔ جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے (الا ما اضطررتم الیه) یعنی جب کہ تم بھوک سے شدید مجبور ہو جاؤ اور ان کے استعمال کے بغیر (بقاء حیات کیلئے کوئی چارہ نہ ہو)۔ (مذکورہ آیت میں، تحریم کے بعد استثناء کی گئی ہے) اور تحریم کے بعد استثناء اباحت ہوا کرتی ہے ۔ (بدائع) ۔

اور جس طرح بھوک سے ہلاک ہو جانے کا خوف اضطراری حالت ہے اسی طرح اکراہ تام بھی حالت اضطراری سمجھا جاتا ہے ۔ لہٰذا ان اشیاء کا استعمال اسی وقت مباح ہوگا اور یہ مباح نہ ہوگا کہ اب ان سے پرہیز کرے ۔ حتی کہ اگر ان سے اجتناب کیا اور فوت ہو گیا یا قتل کر دیا گیا قابل مؤاخذہ ہوگا ۔ کیونکہ اس نے اپنی جان کو ضائع کرنے سے ممانعت کے باوجود ، ہلاکت میں ڈال دیا ۔

لیکن اگر اکراہ ناقص تھا مثلاً قید کر دینے یا مار پیٹ کرنے کی دھمکی دی گئی تھی۔ جس سے جان ضائع ہونے کا کوئی خطرہ نہ تھا ۔ اس وقت یہ اشیاء مباح نہ ہوں گی ۔

رخصت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی حرمت کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی بلکہ اجازت ہو جاتی ہے ۔ جیسا کہ کسی مسلمان کے مال کو تلف کر دینا یا بدفعلی کے الزام سے اسکی آبرو پر حملہ کرنا ۔ اطمینان قلبی ہوتے ہوئے محض زبان پر کفر کا کلمہ جاری کرنا یہ امور اکراہ تام کی صورت میں بھی اپنی حقیقت میں حرام ہی رہیں گے ۔ صرف (عارضی) رخصت (اجازت) کے طور پر ان کو اختیار کیا جا سکے گا ۔

چنانچہ رخصت (کی اس قسم میں) فعل کی صفت حرمت میں کوئی تغیر نہیں ہوا کرتا بلکہ فعل کے حکم میں تغیر کر دیا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ اس فعل پر سے مؤاخذہ اٹھا لیا جاتا ہے ۔ لہٰذا اس قسم میں افضل یہ ہوگا کہ باوجود اجازت کے رخصت پر عمل نہ کرے حتی کہ اگر (اپنی جگہ پر ثابت قدم رہ کر اجراء کلمہ الکفر نہ کیا ۔ مسلم کا مال ضائع نہ کیا (اور قتل کر دیا گیا ۔ (عنداللہ) مستحق اجر ہوگا ۔ تیسری قسم وہ ہے جو نہ مباح ہے اور نہ اس کی اجازت ہے ۔ جیسا کہ کسی مسلمان کو قتل کر دینا یا اس کے کسی عضو کو کاٹ ڈالنا یا والدین کو مار پیٹ کرنا ۔

ان اقسام کے سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ قاعدہ دفعہ ھذا رخصت کی اول دو قسموں کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ اور تیسری قسم اس قاعدے سے خارج ہے۔ لہذا جو ممنوع مباح کے درجہ میں آسکتا ہو یا بقاء حرمت کے ساتھ اس کے فعل کی اجازت مل سکتی ہو ان دونوں قسموں میں یہ قاعدہ جاری ہو سکے گا۔ مثلاً طبیب و ڈاکٹر کا مریض یا زخمی شخص کے ایسے مقام کا معائنہ کرنا جس کے معائنہ کی (عام حالات میں) شریعت نے اجازت نہیں دی ہے۔ یہاں رخصت محض گناہ نہ ہونے کی حد تک محدود ہے یہ نہیں کہ اس فعل کی حرمت میں تغیر کر دیا گیا ہو۔ اور جس طرح کہ اضطرار کی حالت میں کسی شخص کے مال کا استعمال کرلینا کہ یہاں اس مال کی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ جیسا کہ دفعہ (۳۳) میں آنے والا ہے بلکہ صرف اس فعل کا گناہ ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔ بلکہ استعمال کرنے والے پر (مالک کے حق میں) ضمان واجب رہتی ہے یا یہ کہ اس سے معاف کرالے۔ اسی ضروریات کے قاعدے میں وہ مسائل داخل ھیں جو دفعہ (۱۶۸۵) میں مذکور ھیں۔

دفعہ : ۲۲ ((ضرورتوں کو ان کے اندازہ کے مطابق اھمیت دی جائے گی))۔

یعنی جو فعل یا ترک فعل کسی ضرورت کے لئے جائز کیا گیا ہو اس کا جواز ضرورت کے اندازے کے مطابق رھے گا۔ اس سے زائد جائز نہ ھوگا۔ چنانچہ حالت اضطرار و مخمصہ میں مردار کھا لینا یا غیر کے مال کا استعمال کر لینا بشرط ضمان محض اس حد تک جائز ھوگا جس سے جان محفوظ رہ سکے۔ اور ھلاکت سے بچاؤ ھو جائے۔ معلوم ھوا کہ مذکورہ حالت میں جو رخصت دی گئی ہے وہ رخصت کی وہ قسم ہے جس میں محض مؤاخذہ ساقط ھو جاتا ہے یہ نہیں کہ ضمان بھی ساقط ھو جائے۔

اسی طرح طبیب و (ڈاکٹر) قابل پردہ مقام کو ضرورت کے اندازے کے مطابق دیکھ سکتا ہے (اس سے زائد نہیں)۔

اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں ایسا زینہ بنالے یا کھڑکی نکال لے جس پر چڑھنے کے وقت ھمسایہ کی بے پردگی ھوتی ھو تو اس شخص پر زینہ منہدم کرنے اور کھڑکی بند کر دینے کے لئے جبر نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایسی صورت اختیار کرے جس سے ھمسایہ کی بے پردگی نہ ھو۔ جیسا کہ کتاب ھذا کی دفعہ (۱۲۰۲ و ۱۳۱۷) میں آتا ہے اور دفعہ (۱۶۸۵) میں (عورتوں کی شہادت قبول کرنے کے

سلسلہ میں مذکور ہے) اور دفعہ (۱۰۰۲) میں (مدیون کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے)

اسی طرح دفعہ (۹۹۸) میں آتا ہے کہ اگر حاکم کو یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی مدیون باوجود دین کی ادائیگی کی قدرت رکھنے کے دین ادا کرنے میں لیت و لعل کر رہا ہے اور قرض خواہوں نے اپنے دیون کی ادائیگی کے لئے حاکم کے پاس مدیون کے مال کو فروخت کرنے کا دعوی دائر کر دیا ہے تو حاکم اب مدیون کے مالی تصرفات پر پابندی عائد کرکے اس کو روک دے گا ۔ پھر اگر مدیون اپنے مال کو فروخت کرکے دین ادا کرنے سے انکار کرے تو حاکم کو یہ حق ہوگا کہ مدیون کی دین کی ادائیگی میں اولاً اس مال سے ادائیگی کا حکم دے جو مدیون کے لئے زیادہ ضرر رسان نہ ہو ۔ لہذا اولاً نقدین سے ادائیگی کی جائے اگر ان سے پورا نہ ہو سکے تو اب سامان کی طرف توجہ کی جائے ۔ اور اگر اس سے بھی کام نہ چلے تو اب غیر منقولہ جائداد کا نمبر ہوگا ۔ اس لئے کہ ضرورت کا حکم اس کے اندازے کے مطابق دیا جاتا ہے ۔

اسی قاعدے کی فروع سے مضاربت کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ مضارب ایک حیثیت سے أمین ہوتا ہے اس لئے مضاربت کا اصل مال اس کے پاس امانت(ودیعت) کے حکم میں ہوتا ہے چنانچہ (کتاب ھذا کی) دفعہ (۱۳۱۴) اور (۱۳۱۹) کی منشاء کے مطابق جب مضاربت کا عقد کسی شرط یا قید سے مطلق ہو تو مضارب کو صرف یہ حق حاصل ہوگا کہ اگر اس کو کسی دوسرے مقام کے سفر کی ضرورت پیش آ گئی ہو تو مال مضاربت سے عرف اور رواج کے مطابق سفر خرچ لے لے ۔ اس حد سے تجاوز نہ کرے ۔

فتاوی خانیہ " کی فصل فی الختان " کا یہ مسئلہ بھی اسی قاعدے میں داخل ہے ۔ جو عورت اپنے بچے کو دودھ پلا رہی ہو ۔ اس دوران میں اس کے حمل قرار پا جائے جس کی وجہ سے عورت کا دودھ خشک ہونے لگے ۔ بچے کے باپ کی مالی حالت اس قابل نہیں کہ وہ بچے کے لئے کسی دودھ پلانے والی عورت کو مقرر کر سکے ۔ ساتھ ہی بچے کے ضائع ہو جانے کا خطرہ لاحق ہو ۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ ایسے موقعہ پر جب تک حمل نطفہ یا بستہ خون یا پارچہ گوشت کی حالت میں ہو علاج کے ذریعہ اسکا ساقط کردینا مباح ہوگا ۔ یعنی جب تک اس میں اعضاء کی تخلیق نہ ہوئی ہو ۔ اس کا اندازہ فقہاء نے (۱۲۰ یوم کا) مقرر کیا ہے ۔ اس سقوط کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ اس مدت کے اندر حمل انسانیت کی شکل نہیں اختیار کرتا ۔ چنانچہ اجراء حیض کے ذریعہ اس کو ساقط کر دینا نفس انسانی کا ضائع کرنا نہیں متصور ہوتا ۔ لیکن (۱۲۰ یوم) کے بعد ایسا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اب یہ عمل قتل نفس کے درجہ میں شمار ہوگا ۔ لہذا اول

حالت میں ایک انسانی نفس کی حفاظت کے لئے غیر انسانی شئی کا ضائع کرنا مباح ہوگا اور دوسری حالت میں نفس انسانی کو اس کی مثل نفس انسانی کے لئے ضائع کرنا لازم آئے گا (جو جائز نہ ہوگا) ۔

اسی فتاوی خانیہ میں فاسق کی شہادت مقبول نہ ہونے کی فصل میں کہا گیا ہے

وایک شخص نے دوسرے پر دعوی کرتے ہوئے اپنے دعوے پر شہادت پیش کر دی جواب دعوے میں مدعا علیہ نے کہا کہ میں (مدعی) کے شاہدوں کے فاسق یا زانی ہونے پر شہادت پیش کروں گا ۔ یا اس امر پر کہ مدعی نے شاہدوں کو اجرت دیکر شہادت دلوائی ہے ۔ یا اس امر پر کہ مدعی کے شاہد یہ اقرار کر چکے ہیں کہ مدعی نے جس امر کا دعوی کیا ہے اس میں یا اس کے علاوہ دوسرے کسی معاملے میں ہم مدعی کے حق میں ان متدعویہ امور کا علم نہیں رکھتے جس کے سبب اس کے حق میں شاہد بن سکیں ۔ چنانچہ ہمارے علماء کے نزدیک مدعا علیہ کی اس جرح پر شاہدین قابل قبول نہ ہوں گے۔ فرمایا ہے کہ یہ طریقہ جرح مجرد کا ہے یعنی اس میں خصومت کے رد کرنے کے لئے فاحشہ کا بغیر ضرورت کے ظاہر کرنا لازم آتا ہے۔ جس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا اور ایسا کرنے والا خود فاسق ہو جائے گا ۔ لہذا اس کی یہ شہادت مقبول نہ ہوگی ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ (مدعا علیہ) کی اس شہادت پر یہ فائدہ تو مرتب ہوتا ہے کہ مدعا علیہ سے مدعی کے دعوی کا دفعیہ ہو جائے ۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ (مدعا علیہ) کے شاہدوں کے لئے حاکم پر خفیہ طور پر اس امر کا ظاہر کر دینا ممکن تھا ۔ یہ ضروری نہ تھا کہ اس کو علی الاعلان ہی ظاہر کیا جائے اور مدعا علیہ کی (دفع خصومت) کی ضرورت اس (خفیہ طریقہ) سے پوری ہو سکتی تھی ۔ لہذا اس سے زائد اعلان کے ساتھ (اس فاحشہ) کو اختیار کرنا ضرورت سے زائد امر تھا ، جو خصوصاً جرح مجرد کے درجہ میں تھا ۔

بخلاف اس صورت کہ جب کہ مشہود علیہ (مدعا علیہ) شاہدوں پر جرح مرکب کا دعوی کرے یہ جرح حکم حاکم کے تحت داخل ہوتی ہے مثلاً مدعا علیہ نے یہ شہادت پیش کی کہ مدعی کے شاہدین نے زنا کیا ہے اور (مدعا علیہ کے) شاہدوں نے اس زناء کی پوری کیفیت بیان کر دی ۔ یا ان کی شراب نوشی پر شہادت پیش کر دی ، اور یہ شراب نوشی تازہ واقعہ ہوا ۔ یا یہ ثابت کر دیا کہ مدعا علیہ کی کوئی چیز مدعی کے شاہدوں نے چوری کی ہے ۔ اس صورت میں مدعا علیہ کے گواہ مقبول ہوں گے اور مدعی کے گواہوں کی شہادت باطل قرار پا جائے گی ۔ اس لئے کہ مدعا علیہ کے گواہ اگرچہ اس صورت

میں اشاعت فاحشہ کا سبب ہوتے ہیں ۔ لیکن یہاں ان لوگوں کی شہادت حد زنا یا حد سرقہ یا حد شراب نوشی قائم کرنے کے لئے قائم ہوئی ہے۔ اس لئے ان کی شہادت مقبول ہوگی (اور مدعی کے شاہدوں کا فسق ضمناً ثابت ہوگا جس کی بنا پر ان کی شہادت باطل ہو جائے گی) ... (مختصر التلخیص پوری تفصیل اس میں ملاحظہ ہو) ۔

اسی قاعدے کی فروع میں یہ مسئلہ بھی داخل ہے (جس کا ذکر سابقہ کسی دفعہ میں کیا گیا ہے) کہ اگر جنگ کے موقعہ پر کفار مسلمان بچوں کو اپنا سینہ سپر بنالیں تو کفار پر اس کے باوجود تیر اندازی (وفائرنگ وغیرہ) جائز ہوگی ۔ اس لئے کہ فرض جہاد قائم کرنے کی ضرورت کا اقتضاء بھی ہے۔ لیکن اس وقت مسلمانوں کا مقصد و نیت کفار کا مقابلہ و قتل کرنا ہوگا نہ کہ بچوں کو نشانہ بنانا ۔ اب یہ سوال باقی رہا کہ کیا ایسی صورت میں (مسلم بچوں کے قتل ہو جانے پر) دیت و کفارہ واجب ہوگا یا نہیں ؟ چنانچہ ہمارے نزدیک واجب نہ ہوگا اور حسن ابن زیاد رحمۃ علیہ کے نزدیک واجب ہوگا ۔

حسن بن زیاد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان کا خون معصوم ہے۔ مناسب یہی تھا کہ تیر اندازی کی اجازت نہ دی جاتی ۔ لیکن فرض جہاد کی ادائیگی کی ضرورت نے تیر اندازی کی اجازت پر مجبور کیا ہے۔لہذا یہ اجازت اس حد تک صحیح ہوگی جس حد تک ضرورت پوری ہو جائے ۔ اور یہ اس طرح ہوگی کہ قتل مسلم کا مؤاخذہ ساقط متصور کیا جائے لیکن ضمان (دیت و کفارہ) ساقط نہ ہوگا ۔ (بدائع)

اس کے فروع میں وہ مسئلہ بھی ہے جو مبسوط سرخسی میں بیان کیا گیا ہے۔ (اگر ایک غلام دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو ۔ ان دونوں میں سے ایک شخص اپنا حصہ مکاتب کر دے دوسرے شخص کو یہ حق ہوگا کہ اپنے ضرر کے دفعیہ کے لئے اس کتابت کے عقد کو باطل کرا دے ۔ اگر اس شریک نے کتابت کو باطل نہ کرایا بلکہ غلام کو خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا ۔ یہ خاموشی عقد کتابت کے جواز کا ثبوت نہ ہوگی ۔ اس کے بعد بھی ثانی شریک کو کتابت کے باطل کرنے کا حق حاصل رہے گا ۔ لیکن تجارت کے سلسلہ میں اگر آقا غلام کو یہ عمل کرتے ہوئے دیکھ کر خاموش رہے تو یہ خاموشی اجازت کی دلیل ہوگی اس لئے کہ تجارت میں محض اظہار رضامندی اجازت کے ثبوت کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔لہذا غلام کو تصرفات سے منع نہ کرنا یہ دلیل ہوگی کہ وہ غلام کے تجارتی تصرفات سے راضی ہے۔

لیکن عقد کتابت کے موقعہ پر (غلام کو وکیل بنانے کی ضرورت) پیش آئے گی ۔ اور وکیل بنانے کے لئے سکوت کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ سکوت میں رضا و عدم رضا دونوں

کا احتمال موجود ہوتا ہے (یہاں ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینا مشکل ہوتا ہے بخلاف) تجارت کی صورت کے (وہاں بھی اگرچہ دونوں احتمال موجود ہوتے ہیں) لیکن جانب اجازت کے احتمال کو اس طرح ترجیح حاصل ہو جاتی ہے کہ غلام کے ساتھ خرید و فروخت کرنے والے (تجار) کو ضرر نہ پہنچے اور وہ دھوکہ میں مبتلا نہ ہوں۔ اس ضرر اور دھوکہ دھی کے ضرر کا دفعیہ اسی طرح ممکن ہوگا کہ آقا کے سکوت کو تجارت کی اجازت قرار دیا جائے اور کتابت کی صورت میں یہ اجازت کسی ضرورت کے تحت دی جانا غیر متصور ہے اس لئے بقدر ضرورت حکم کا ثبوت متصور ہوگا اس حد سے تجاوز نہ کر سکے گا۔

اشباہ میں دیکھا گیا ہے کہ دار کفر میں غازیوں کے لئے ماکولات و مشروبات جانوروں کا دانہ چارہ لکڑیاں (ایندھن) کا امیر لشکر کی حفاظت میں جمع ہونے سے قبل استعمال کرنا جائز ہے خواہ یہ نفع اٹھانے والا مجاھد فقیر ہو یا غنی ہو۔ لیکن یہ انتفاع صرف ضرورت کی حد تک جائز ہوگا۔ حتی کہ اگر کسی غازی نے غنیمت میں حاصل شدہ کسی لونڈی سے دار کفر میں مجامعت کر لی اگرچہ اس غازی پر اس لئے حد جاری نہ ہوگی کہ اس لونڈی میں خود اس کا بھی حق تھا۔ جس کی بنا پر شبہہ پیدا ہو گیا تھا لیکن اگر (اس مجامعت کے بعد بچہ پیدا ہو گیا) اور اس غازی نے اس بچے کا دعوی کیا تو نسب ثابت نہ ہوگا (اس مسئلے کی پوری تفصیل بدائع میں ملاحظہ ہو)۔

چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ضرورت کا حکم ضرورت کے اندازے کے مطابق دیا جاتا ہے علماء حنفیہ فرماتے ہیں کہ جو امر کلام کے اقتضاء سے ثابت ہوتا ہے وہ عام نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ اس امر (یا حکم کو) کلام کی صحت کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ لہذا جس قدر ضرورت ہوگی اس کے مطابق ثابت کیا جائے گا۔

چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے اس صورت میں کھانے کی اشیاء میں سے جو چیز بھی کھائے گا قسم ٹوٹ جائے گی اور کسی مخصوص چیز کے کھانے کی نیت کا اظہار دیانتاً یا قضاءً قابل قبول نہ ہوگا۔ بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ (اکلت) کا کلام مطلقاً کھانے کی چیزوں کے استعمال کا مقتضی ہے۔ جو عام کا درجہ نہیں رکھتا تاکہ اس سے کسی مخصوص شئی کی تخصیص کی جا سکے۔ (اگر یہ شبہہ پیدا ہو کہ ہر قسم کی اشیاء کے کھانے سے حانث ہو جاتا تو عموم کی علامت ہے پھر یہ کہنا کہ یہاں عموم نہیں ہے کس طرح صحیح ہوگا)۔ تو اس کی

وجہ اس کے کلام کے اقتضاء کا عموم نہیں ہے بلکہ (اکل) کھانے کے فعل کا وجود ہے (اس کلام کا منشاء بھی تھا کہ کھانے کا فعل اس سے سرزد نہ ہوگا اگر ایسا ہوا تو غلام آزاد ہے) اور اگر مذکورالصدر کلام میں کھانے کے فعل کا مفعول نے بھی صراحت سے ذکر کرکے اس طرح کہا ,, اگر میں طعام کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے ،، اس وقت ہر قسم کے طعام استعمال کرنے سے غلام آزاد ہوگا لیکن اگر کسی مخصوص شئی کے کھانے کی نیت کرکے کہا تھا تو پھر یہ نیت درست ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں عام لفظ (طعام کا) کلام میں موجود ہے (اب یہ عموم کے قاعدے میں داخل ہوگا جس سے تخصیص جائز ہوگی) ۔

(تنبیہ)

(انسانی) ضرورتیں جس طرح کہ فعل سے متعلق ہوتی ہیں اسی طرح ترک فعل سے بھی متعلق ہیں ۔ ضرورت کے فعل سے متعلق ہونے کی مثالیں بیان کی جا چکی ہیں ۔ لیکن ترک فعل کی مثال امر بالمعروف ونہی عن المنکر میں پائی جاتی ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے : (من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذالک اضعف الایمان) ترجمہ ۔ تم لوگوں میں سے جو شخص کسی برے فعل کو دیکھے اس کو ہاتھ سے مٹا دے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے روکے اگر اس کی طاقت بھی نہ ہو تو دل سے برا سمجھے اور یہ ضعیف تر درجہ ایمان کا ہے ۔

لہذا جو شخص کسی دوسرے کو کسی ناجائز فعل کا مرتکب دیکھے زبان کے ماسوا جسمانی فعل سے منع کرنے پر قدرت نہ ہو تو اب زبان سے خاموش رہنا جائز نہ ہوگا ۔ کیونکہ ضرورت کا حکم ضرورت کے اندازے کے مطابق ہوا کرتا ہے ۔ چنانچہ اگر زبان سے منع کرنے کی بھی قدرت نہ ہو تو پھر قلبی نفرت سے اس کا اظہار کرے ۔ واللہ الموفق ۔

دفعہ :۲۳ ((جو امر کسی عذر کی بنا پر جائز قرار دیا گیا ہو ، وہ عذر کے زائل ہونے پر جائز نہ رہے گا)) ۔

چونکہ کسی عذر کی بنا پر کسی امر کا جواز اس لئے ہوتا ہے کہ اصل امر انسان کے لئے دشوار ہوتا ہے ۔ تو گویا یہ عذر اصل کا نائب متصور ہوتا ہے ۔ اب اگر عذر زائل ہونے اور اصل پر (بسہولت) عمل ہونے کے باوجود عذر کا حکم جائز رکھا گیا تو لازم آئے گا کہ

اصل اور اس کا نائب بیک وقت(حکماً) جمع ہو جائیں اور یہ صحیح نہیں ۔ جس طرح کہ حقیقت اور مجاز کا وقت واحد میں جمع ہونا صحیح نہیں ہوتا ۔

چنانچہ حکم کے باطل ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ اب عذر قابل اعتبار نہ رہا جیسا کہ ایک تیمم کئے ہوئے شخص کو جب پانی میسر آ جائے گا تو اس کا تیمم باطل ہو جائے گا اور ناپاکی کی اصل حالت واپس لوٹ آئے گی ۔ حتی کہ اگر نماز کے درمیان وضو کے پانی پر قدرت حاصل ہو گئی تو نماز باطل ہو جائے گی ۔ اور اب وضو کرکے نماز ادا کرنا فرض ہوگا ۔

اسی طرح جو شخص خارش کا مرض لاحق ہونے کے عذر سے ریشمین لباس استعمال کر رہا ہو خارش دور ہونے کے بعد اس پر یہ لباس حرام ہو جائے گا ۔

عبادات و معاملات میں اس قاعدے کے فروعات کثرت سے موجود ہیں ۔ مثلاً ایک نمازی شخص کا لباس جب ایک درہم سے زائد نجس ہو (دوسرا لباس موجود نہ ہو) اور دھونے کے لئے پانی بھی موجود نہ ہو اس لباس میں اس نے متعدد نمازیں عذر کی وجہ سے ادا کیں ہوں اس کے بعد اس کو اتنا پانی میسر آ گیا جس سے وہ اپنا لباس دھو ڈالے ۔ تو اب سابقہ نمازوں کو قضا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تاکہ حرج میں مبتلا نہ ہو ۔ البتہ اگر آخری نماز کے درمیان میں پانی مل گیا تو یہ نماز باطل ہو جائے گی ۔

نیز جو شخص قیام سے معذور ہونے کی وجہ سے بیٹھ کر نماز ادا کر رہا تھا اس کو قیام کی قدرت حاصل ہو گئی ۔ قرآن نہ پڑھے ہوئے کو قرآن پڑھنا آ گیا یا برہنہ جسم نماز پڑھنے والے کو کپڑا میسر آ گیا تو انکی حالت عذر زائل ہونے پر عذر کا حکم باقی نہ رہے گا بلکہ اصل طہارت شرمگاہ کا ستر ۔ نماز کا قیام ۔ قرآن کی قرأت ان پر فرض ہو جائے گی ۔ اسی طرح شیخ فانی اور مریض جب روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوں اس وقت ان کے لئے فدیہ کا حکم ہوگا ۔ (بدائع وغیرہ)

جو عورت اپنے متوفی شوہر کی عدت میں ہو اس پر واجب ہے کہ اس مکان میں عدت کی تکمیل کرے جس میں اس کا شوہر فوت ہوا اور اس سے باہر نہ جائے ، لیکن اگر اپنی معاشی ضرورت کے لئے دن میں باہر جانا پڑے تو اس وقت اس کو اسکی اجازت ہے ۔ اور جب بھی یہ عذر زائل ہوگا اسکا باہر نکلنا جائز نہ رہے گا ۔ (بدائع و درمختار)

وکیل جس کو معزول کر دیا گیا ہو ، لیکن اس کو اپنے معزول ہونے کی اطلاع نہ مل سکی وہ بدستور اپنا کام کرتا رہا اس کا یہ عمل مؤکل کے حق میں نافذ ہوگا لیکن معزولی کا علم ہو جانے کے بعد کوئی عمل مؤکل کے حق میں نافذ نہ ہوگا ۔

بدائع میں ہے (کسی شخص کے غلام نے کسی شخص پر کسی دست‌اندازی کا جرم کیا اس غلام کے آقا کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ جرم کے معاوضہ میں اس غلام کو دے ڈالے یا یہ کہ جرم کی سزا میں جو مالی بار آ پڑا ہے وہ غلام کی طرف سے ادا کر دے ۔

اگر حاکم کے سامنے مقدمہ پیش ہونے سے قبل آقا نے اس غلام کی آنکھ میں کچھ مار دیا جس سے اس کی آنکھ پر سفیدی چھا گئی اور آقا سے کہا گیا کہ غلام کے فدیہ میں مظلوم کو رقم ادا کرنا ہوگی ۔ لیکن اس سے قبل کہ وہ ایسا کرتا غلام کی آنکھ تندرست ہو گئی تو اب وہی سابق حکم واپس لوٹ آئے گا کہ یا تو غلام اس شخص کو دیدے جس پر غلام نے دست‌اندازی کی تھی ۔ اور اگر پسند کرے تو فدیہ میں رقم ادا کر دے ۔ چونکہ محض رقم فدیہ کا دیا جانا اس لئے متعین کیا گیا تھا کہ غلام میں عیب پیدا ہو گیا تھا لیکن جب وہ عیب زائل ہو گیا تو اب اس کا حکم بھی زائل ہو گیا ۔ لیکن اگر غلام کی آنکھ کے معیوب ہونے کی حالت‌ہی میں حاکم کے سامنے مقدمہ و مطالبہ پیش ہو گیا اور قاضی نے غلام کی قیمت‌کی ادائیگی کا حکم دیدیا ۔ اس کے بعد آنکھ صحیح ہو گئی تو اب حاکم کے فیصلے کے بموجب قیمت‌کی ادائیگی بدستور واجب رہے گی ۔ کیونکہ قضاء حاکم سے ضمان انتہائی درجہ میں پختہ ہو چکی ۔ اب اس کا باطل ہونا ممکن نہ رہا ۔

اگر کسی مستاجر نے کسی شئی کو اجارے پر لیا اور بعدہ اس شئی میں کوئی عیب پیدا ہو گیا جس سے مستاجر کو اجارے کے فسخ کرنے کا حق پیدا ہو گیا لیکن اجارے کے فسخ کرنے سے پہلے کاریگر نے اس عیب کو دور کر دیا مستاجر کے فسخ کا اختیار باطل ہو جائے گا ۔

نیز ایسے تمام عوارض کے احکام جن سے انسان کی اہلیت‌زائل ہو جاتی ہو خواہ وہ آسمانی عوارض ہوں یا بشری قدرت کے تحت‌پیش آنے والے ہوں یہ تمام اسی قاعدے کے تحت‌داخل ہیں ۔ جیسا کہ روزے کا افطار ۔ نماز کا قصر ۔ جمعہ کے ترک کرنے کا عذر جب تک باقی رہے گا ۔ فطر و قصر و ترک جمعہ کا حکم صحیح ہوگا ۔ اور ان عذروں کے زائل ہونے پر یہ احکام بھی باطل ہو جائیں گے ۔ یا جیسے کہ نابالغی ۔ جنون ۔ پاگل پن ۔ کم عقلی ۔ نادھندگی کی بنا پر تصرفات پر پابندی کا حکم ہوتا ہے ۔ ان کے زائل ہونے پر یہ حکم بھی زائل ہو جائے گا (اور تصرفات کی اجازت ہو جائے گی) ۔

دفعہ : ۲۴ ((جب مانع زائل ہو جائے گا تو ممنوع اپنی سابقہ حالت پر قائم ہو جائے گا))

یعنی جب کسی حکم کا جواز یا عدم جواز کسی مانع کی وجہ سے ہو تو مانع زائل ہو جانے کے بعد یہ جواز یا عدم جواز واپس آ جائے گا ۔ مثلاً ایک سمجھدار لڑکا (اپنی نابالغی کی عمر میں) کسی واقعہ کا معائنہ کرے یا ایک نابینا جو اپنی بینائی کے زمانے میں مشاہدہ کرے یا غلام اپنی غلامی کی حالت میں کسی واقعہ کا مشاہدہ کرے ان کی نابالغی و نابینائی و غلامی کے حالات قبول شہادت سے مانع ہوں گے ۔ لیکن لڑکا بالغ ہو جائے اور نابینا دوبارہ بینا ہو جائے اور غلام آزاد ہو جائے تو اب ان لوگوں کی شہادت مقبول ہوگی اس لئے کہ قبول شہادت کا مانع زائل ہو گیا ۔

اور اگر مشتری (خریدار) کو کوئی شئی خرید نے کے بعد مبیع میں کسی ایسے عیب کا علم ہو جو بائع کے پاس سے ہی موجود چلا آرہا ہے تو اس مشتری کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے ۔ کہ یا مبیع کو واپس کر دے یا یہ کہ مقررہ قیمت پر لینے کی رضامندی کا اظہار کر دے لیکن اگر مشتری کے قبضہ میں مزید کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جو بیع کی واپسی سے مانع تھا تو اب مشتری کا سابقہ خیار باطل ہو جائے گا جیسا کہ دفعہ (۳۴۵) کا منشاء ہے بلکہ مشتری بائع سے اس کے پاس پیدا شدہ عیب کی بنا پر جو مبیع کی قیمت میں کمی واقع ہوتی ہو اس کو واپس لے لے لیکن دفعہ (۳۴۷) کتاب ھذا کی منشاء کے مطابق اگر مشتری کے پاس پیدا ہونے والا عیب زائل ہو گیا تو اب وہ حکم ممنوع یعنی عدم واپسی کا حکم بھی زائل ہو جائے گا اور مشتری کو واپس کرنے کا حق حاصل ہو جائے گا ۔ (کتاب ھذا کے)دفعہ (۸٦۲ و ۸٦۴) میں بھی اسی قاعدے پر مرتبہ مسائل کا بیان ہے ۔

چنانچہ واہب کے لئے ہبہ پر قبضہ ہونےسے قبل اپنے ہبہ سے مطلقاً رجوع کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے ۔ اور قبضہ ہو جانے کے بعد موہوب لہ کی رضامندی یا حکم حاکم کے بعد رجوع کر سکتا ہے لیکن اگر موہوبہ شئی میں کوئی متصلہ زیادتی پیدا ہو چکی ہو تو اب رجوع کرنا جائز نہ ہوگا ۔ پھر اگر یہ زیادتی دور ہو گئی تو حکم ممنوع واپس آ جائے گا ۔ یعنی رجوع کرنا جائز ہو جائے گا ۔ مثلاً موہوبہ زمین میں موہوب لہ نے کوئی تعمیر کر لی یا درخت لگا دیئے بعدہ یہ عمارت یا درخت زائل کر دیئے گئے اور خالص زمین رہ گئی تو واہب کا حق رجوع واپس آ جائے گا کیونکہ مانع زائل ہو چکا اور دفعہ (١٦١٥) میں ہے

اگر مدعی سے کوئی ایسا بیان واقع ہو چکا ہے جو اس کے (حالیہ) دعوی کے مناقض ہے تو مدعی کا یہ دعوی مسموع نہ ہوگا ۔ حسب دفعہ (۱٦٤٧) اس لئے کہ مانع موجود ہے۔ لیکن اگر یہ تناقض فریق مقابل کی تصدیق یا حاکم کی تکذیب کے ذریعہ دفع ہو گیا جیسا کہ دفعہ (۱٦٥۳) و دفعہ (۱٦٥٤) کی منشاء ہے۔ تو حکم ممنوع لوٹ آئے گا یعنی دعوے قابل سماعت ہوگا ۔ فریق مقابل کی تصدیق کی صورت میں (دعوے کا مسموع ہونا) تو واضح امر ہے۔ لیکن حاکم کی تکذیب کو (حسب ذیل مسئلے سے سمجھا جائے) ۔ ایک مستحق نے دوسرے شخص کے قبضہ کی کسی شیٔ پر اپنے حق کا دعوی کیا ۔ مدعا علیہ نے اس دعوی کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ یہ شیٔ فلاں کی ملکیت تھی اور اس سے میں نے اس کو خریدا ہے۔ اور مدعی نے اپنے دعوی کو ثابت کر دیا ۔ اب حاکم کے حکم کے بعد (مدعا علیہ کو) یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے بائع سے اس شیٔ کی قیمت واپس لے لے ۔ اگرچہ یہ شخص اپنے بائع کی ملکیت کا اقرار کر چکا ہے۔ لیکن حاکم کے حکم نے اس اقرار کی تکذیب کر دی جس سے ملکیت کا اقرار باطل ہو گیا ۔

اسی طرح اگر کوئی کنیز اپنے شوہر کی وفات کی عدت میں ہو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے آقا کی خدمت کے لئے عدت کے مکان سے باہر نکلے ۔ لیکن اگر اس کنیز کو عدت کے درمیان آزاد کر دیا گیا تو اب اس پر حرہ (آزاد عورت کا) حکم عائد ہوگا اور عدت کے اندر مکان سے نکلنا جائز نہ رہے گا ۔ اس لئے کہ مانع زائل ہو گیا ۔ اور حکم ممنوع واپس آ گیا ۔

اسی طرح جس کتابیہ عورت کو اس کے مسلم شوہر نے طلاق دے دی ہو اس کے لئے عدت کے دوران عدت کے مکان سے باہر نکلنا جائز ہوگا ۔ اس لئے کہ سکونت کا حق ایک حیثیت سے اللہ تعالی کا حق ہے اور اس طرح یہ ایک عبادت ہے۔ اور کتابیہ عورت اس کی مکلفہ نہیں ۔ البتہ اگر عدت کے درمیان اسلام لے آئی تو اس پر مسلمہ کی طرح عدت کے احکام جاری ہوں گے ۔ اس لئے کہ دین کا اختلاف ان احکام کے اجراء سے مانع تھا ۔ اور جب یہ مانع زائل ہو گیا تو اب حکم مرتب ہوگا ۔ اور سکونت واجب ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی مکاتبہ کنیز کے بچہ کا اپنا بیٹا ہونے کا دعوی کیا۔ مدعی سے اس بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ کنیز کے بچے کا نسب اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی ملکیت ثابت نہ ہو اور مکاتبہ کنیز مملوکہ ہونے کا محل نہیں ہوتی ۔ اس بنا پر اس شخص کا دعوی صحیح نہ ہوگا ۔ لیکن اگر یہ کنیز کتابت کے مال ادا کرنے سے عاجز ہوگئی تو اس شخص کا دعوی نسب صحیح ہو کر نسب

ثابت ہو جائے گا ۔ کیونکہ مانع کے زوال کے بعد حکم ممنوع لوٹ آتا ہے۔

نیز ماں یا جس عورت کی زیر پرورش کوئی بچہ ہو۔ جب وہ کسی مانع کی وجہ سے اپنا حق حضانت ساقط کر بیٹھے ۔ مثلاً کسی اجنبی شخص سے نکاح (ثانی) کر لے اس کے بعد یہ ثانی شوہر اس کو طلاق دے دے یا فوت ہو جائے ۔ اس عورت کا حق حضانت واپس آ جائے گا۔

ایک مسلم مرض کی حالت میں اپنے عیسائی بیٹے کے حق میں اپنے اوپر دین واجب ہونے کا اقرار کر لے ۔ اس کے بعد یہ لڑکا اسلام لے آئے ۔ تو اب یہ اقرار اس کے حق میں صحیح نہ رہے گا ۔ ہمارے ائمہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کی ابتداء کے وقت دونوں کے دین میں اختلاف تھا جو اقرار کے باطل ہونے سے مانع (اور اقرار کی صحت کا مقتضی تھا) لیکن جب یہ لڑکا اسلام لے آیا تو اب وارث ہو گیا اور یہ اقرار بحق وارث قرار پا گیا ۔ اور وارث کے حق میں مریض کا اقرار باطل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب دین کا اختلاف (مانع) زائل ہو گیا تو بطلان کا حکم اپنی جگہ لوٹ آیا ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے وارث کے غلام کے لئے وصیت کی یہ وصیت صحیح نہ ہوگی ۔ خواہ غلام پر (لوگوں کا) دین ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر وصیت کرنے والے کے فوت ہونے سے قبل غلام آزاد ہو گیا ۔ وصیت صحیح ہو جائے گی ۔ کیونکہ اس کی غلامی کی حالت مانع تھی اور وہ زائل ہو چکی ۔

اگر کسی ایسی شئ کو جو تقسیم کی صلاحیت رکھتی تھی غیر منقسمہ حالت میں کرایہ پر دیا گیا یہ عقد جائز نہ ہوگا ۔ لیکن اگر اس کے بعد اس کو تقسیم کر دیا گیا یہ عقد صحیح ہو جائے گا ۔ اس لئے کہ مانع زائل ہو گیا ۔

دفعہ : ۲۵ ((کسی ضرر کا اس کے مثل ضرر (اختیار کرکے) ازالہ نہ کیا جائے گا))۔

اس دفعہ کا قاعدہ دفعہ (۲۰) کے قاعدے کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی ضرر کا ازالہ اس وقت کیا جانا صحیح ہو گا جب کہ اس کے ازالہ سے دوسرا ضرر بالکل لازم نہ آئے ۔ یا لازم آئے مگر اس ضرر سے کم درجہ کا ہو۔ جیسا کہ دفعہ (۲۷) میں آئے گا ۔ لیکن ایک ضرر کے ازالہ سے دوسرا اسی کے مثل ضرر لازم آتا ہے یا اس سے بھی بڑھ کر لازم آتا ہے اس صورت میں ازالہ صحیح نہ ہوگا ۔ اور یہ عقلاً بھی جائز نہ ہوگا ۔ کیونکہ اس طرح

ازالہ کہ جس کے بعد اسی جیسا ضرر لازم آئے یا اس سے بھی زائد لازم آئے ایک فعل عبث ہوگا ۔

(یہ چند مسائل) اس قاعدے کی فروع میں ملاحظہ ہوں ۔ اگر کسی مسلم پر قتل کی دھمکی سے کسی دوسرے مسلم کے قتل پر جبر کیا گیا یہ قتل جائز نہ ہوگا ۔ کیونکہ اس میں ازالہ ضرر بمثل ضرر لازم آ رہا ہے ۔ بخلاف اس صورت کے کہ کسی مسلم کو قتل کی دھمکی دے کر کسی مسلم کے مال اڑا لینے پر مجبور کیا گیا ہو ، کہ اس وقت یہ ضرر اول ضرر سے کم درجہ کا ہے ۔

تنویر الابصار اور اس کی شرح درمختار و بدائع میں ہے ۔ ایک غلام شہر میں آیا اور (تاجروں سے) بیان کیا کہ اس کے آقا نے اس کو تجارت کی اجازت دیدی ہے ۔ تجار نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے تجارت کا لین دین اس کے ساتھ شروع کر دیا ۔ جس سے غلام کے ذمہ پر (تجار) کا قرضہ واجب ہو گیا ۔ تو اس قرضے کی ادائیگی میں اس غلام کا مال مکسوبہ تو فروخت کیا جا سکے گا لیکن اس کی ذات کو فروخت کرنا جائز نہ ہو گا ۔ کیونکہ اس کی ذات آقا کی ملکیت ہے ۔ اس کے فروخت کر دینے سے آقا کو اسی طرح کا ضـــرر پہنچے گا جس طرح قرضخواہوں کو پہنچ رہا ہے ۔ اور یہ ازالہ ضرر بمثل ضرر اول ہوگا جو کہ غیر صحیح ہوگا ۔ البتہ جس صورت میں آقا کی اجازت پورے طور پر مشہور ہو ۔ یا آقا کے اقرار سے اس کی اجازت ثابت ہو چکی ہو ۔ یا قرضخواہوں نے شہادتوں سے ثابت کر دیا ہو تو اب غلام کا فروخت کر دینا بھی جائز ہو گا ۔ کیونکہ اس وقت خود آقا ہی نے اپنے ذمہ اس بار کو بذات خود لے لیا ہوگا ۔

دفعہ (۳۲۵) میں ہے کہ جب مشتری کے قبضہ میں مبیع کے اندر کوئی عیب پیدا ہو جائے ایسا عیب بھـی ظاهـــر ہو جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا ۔ مشتری کو اس قدیم عیب کی وجہ سے مبیع کی واپســی کا حق نہ ہو گا ۔ اس لئے کہ ضرر کا ازالہ اس کے مثل ضرر سے نہیں ہو سکتا ۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ضرر قدیم کی بنا پر مبیع کی قیمت کے نقصان کی رقم واپس کر لے ۔ کیونکہ یہ ضرر اول سے کم درجہ کا ہے ۔

اسی طرح تنویر الابصار کی شرح میں ہے ۔ اگر کسی مغصوبہ زمین پر غاصب نے عمارت بنالی جس کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہے ۔ بنانے والا (غاصب) زمین کا مالک ہو جائے گا ۔

اسی کے منجملہ یہ ہے کہ اگر (کسی شخص کی) مـــرغی نے (دوسرے کا) موتی کھا لیا ۔ یا گائے نے ھانڈی میں اپنا سر پھنسا دیا یا گائے کا بچہ کسی کے پاس و دیعت رکھا

گیا تھا اور وہ مکان میں پلتا رہا حتی کہ اتنا بڑا ہو گیا کہ دروازے سے نکلنا مشکل ہو گیا دیوار گرائے بغیر مکان سے باہر نہیں آ سکتا ۔ (درمختار) تو جس شخص کو زیادہ ضرر لاحق ہوتا ہو اس کے حق میں کم ضرر والا ضامن ہو گا ۔

فرمایا ہے کہ کم درجہ کے ضرر سے شدید ضرر کا ازالہ کیا جا سکے گا ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۹۰٦) ۔

نیز دفعہ (۱۳۱۲) میں ہے ۔ ایک مشترک قابل تقسیم ملک میں ایک شریک نے تعمیر کا ارادہ کیا لیکن دوسرے شریک نے اس سے احتراز کیا ۔ (اول) نے اپنے شریک کی بغیر اجازت تعمیر کر لی ۔ یہ عمل تعمیر کنندہ کی طرف سے ایک سلوک تصور کیا جائے گا ۔ اس کو اپنے دوسرے شریک سے اس کے حصہ کی تعمیر کے مقابلہ میں کسی معاوضہ کا حق حاصل نہ ہو گا ۔ اور اگر اول شریک نے اس موقعہ پر حاکم سے رجوع کیا ہو جب کہ دوسرے شریک نے تعمیر سے احتراز اختیار کیا ۔ تو دفعہ (۲۵) کے تحت دوسرے شریک پر تعمیر کیلئے جبر نہیں کیا جا سکے گا ۔ بلکہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ زمین کی تقسیم کر لے اور پھر اپنے حصہ کے ساتھ جو چاہے عمل کرے ۔ چنانچہ جبر نہ کیا جانا اسی قاعدے کے تحت میں داخل ہے ۔

اور دفعہ (۱۲ و ۱۳) کے تحت جب جانداد قابل تقسیم نہ ہو مثلاً چکی ہے ، یا حمام ہے ۔ اور اس کی تعمیر کی ضرورت پیش آنے پر ایک شریک نے دوسرے سے تعمیر کا مطالبہ کیا ۔ اور دوسرے نے انکار کر دیا ۔ تو حاکم کی اجازت سے معروف (و مروجہ) طریقہ پر اس کی تعمیر کی جائے گی ۔ اور دوسرے (مانع) شریک کے حصہ میں تعمیر کی جتنی رقم آئے گی اس کے ذمہ دین رہے گی ۔ اور اول شریک کو یہ حق حاصل ہو گا کہ اس جانداد مشترک کو کرایہ پر دیکر اپنی رقم وصول کر لے ۔ لیکن اگر حاکم کی اجازت کے بغیر شریک اول نے تعمیر کر لی ۔ تو اس صورت میں تعمیر کے مصارف قابل توجہ نہ ہونگے ۔ بلکہ دوسرے شریک کے حصہ میں تعمیر کی رقم کا صحیح طریقہ پر اندازہ لگایا جائے گا اور اتنی رقم اول شریک کا حق ہو گا ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایک ضرر کو اس کے مثل ضرر سے دفع نہیں کیا جائے گا بلکہ کم درجہ کے ضرر کو اختیار کر کے ازالہ کیا جائے گا ۔

مزید استفادہ کے پیش نظر ان چند نظائر کا بیان کر دینا مناسب ہو گا جن کو صاحب بحرالرائق نے کتاب القضاء کی „ فصل متفرقات „ میں بیان کیا ہے : „ فرمایا ہے „ کسی عمارت کی بالائی منزل ایک شخص کی مملوکہ تھی اور تحتانی منزل ایک دوسرے

شخص کی مملوکہ تھی؟۔ اس صورت میں یہ دونوں شریک اپنے اپنے مملوکہ حصوں میں کس طرح تصرف کریں گے ؟ ۔ فرمایا ھے کہ تحتانی منزل کے مالک کو کسی ایسی دیوار میں تصرف کرنے سے روکا جائے گا جس پر بالائی عمارت کی کچھ تعمیر ہو اور اس حکم پر فقہاء متفق ھیں ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ھے اگر نیچے کی منزل کے مالک نے ایسا کیا تو اس سے حکماً دوبارہ تعمیر کرائی جائے گی کیونکہ اس کا یہ فعل بالائی منزل کے مالک کے حق میں ضرر کا باعث ہوا ۔ اس نے ایسی چیز کو منہدم کیا جس سے بالائی منزل کی تعمیر کا تعلق تھا ۔ جیسے کہ راھن مرہون کو تلف کر دے یا آقا ایسے غلام کو قتل کر دے جس پر لوگوں کے دیون واجب تھے ۔

بالائی منزل کے حقوق اور پانی بہنے کے حقوق کے احکام میں فرق ھے ۔ حتی کہ اگر نیچے کی منزل والے نے عمارت کی کسی دیوار کو منہدم کیا اس کی تعمیر پر اس کو مجبور کیا جائے گا لیکن پانی بہنے کے راستہ میں کسی قسم کا تصرف کرنے سے جبر نہ ہو گا ۔

ذخیرہ میں ھے ۔ تحتانی منزل کی چھت کی کڑیاں ۔ تختے ۔ یا پلاسٹر ۔ بیم یہ تمام اشیاء اس منزل کے مالک کے مملوک ہوں گے ، بالائی منزل کا مالک محض سکونت کا مالک ہو گا ۔

جامع الفصولین میں ھے ۔ تحتانی اور بالائی ہر دو منزلوں کے مالکوں کا حق ایک دوسرے کی منزلوں سے متعلق ھے ۔ بالائی منزل والے کا حق سکونت کا ھے اور تحتانی منزل والے کا حق یہ ھے کہ دھوپ اور بارش سے اس کو محفوظ رکھا جائے ۔ چنانچہ اپنی اپنی ملک میں وہ آزاد ھیں لیکن حقوق کی حیثیت میں (ایک دوسرے کے لئے) مانع (ہو سکتے ھیں) چنانچہ جب دونوں کے حق کا اجتماع ہو تو ہم دونوں کا لحاظ رکھیں گے پوری تفصیل کتاب مذکور میں مطالعہ کی جائے ۔

چند سطور کے بعد (صاحب جامع الفصو لین نے) لکھا ھے : " اگر ہر دو منزل کے مالکوں نے اپنی اپنی منزلوں کو منہدم کیا ۔ تحتانی منزل کے مالک سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اپنی منزل کی تعمیر کرے تاکہ فوقانی منزل والا اپنی تعمیر کر سکے اور اس تعمیر کی ذمہ داری تحتانی منزل کے مالک پر اس نقصان کی وجہ سے ہو گی جو اس کے عمل سے فوقانی منزل کے مالک کو پہنچا ھے ۔ اس نقصان کو ایسا خیال کیا جائے گا گویا فوقانی منزل کے مالک کی ملکیت میں دست اندازی کی گئی ہو " ۔

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ھے کہ فوقانی منزل کے مالک پر تعمیر کے لئے جبر نہیں

کیا جائے گا - لیکن فتح القدیر کا بیان اس حکم کے خلاف ہے - اور یہی بظاہر قوی ہے - اور اول قول کے یہ مطلب لئے جائیں گے کہ جب تحتانی منزل کا مالک اپنی منزل تعمیر کر لے اور فوقانی منزل کے شریک سے اس کی تعمیر کے لئے کہے تو اس کو اپنی تعمیر خود کرنا لازم ہو گا -

لیکن اگر تحتانی منزل از خود منہدم ہو گئی اس کے مالک کے فعل کو اس کے انہدام میں کوئی دخل نہ تھا - تو اس صورت میں تحتانی منزل جبراً تعمیر نہیں کرائی جائے گی - اس لئے کہ اس کے مالک کی جانب سے کوئی زیادتی نہیں کی گئی - البتہ فوقانی منزل کے شریک کو یہ حق دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو دونوں منزلوں کی تعمیر کر لے - اور تحتانی منزل کے مالک کو اس وقت تک اس کی منزل سپرد نہ کرے جب تک اس کی تعمیری رقم وصول نہ کر لے - اس لئے کہ وہ تحتانی منزل کی تعمیر کے لئے مجبور تھا - جس طرح کی کسی مرہونہ شئ کو عاریت پر لینے والا راھن کی اجازت کے بغیر اس کا دین ادا کر دے - تو اس ادائیگی کو کارخیر نہ سمجھا جائے گا - یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ ہر دو منزلیں از خود منہدم ہو جائیں -

اب یہ سوال باقی رہتا ہے کہ فوقانی منزل کے مالک کی دونوں منزلیں تعمیر کر لینے کے بعد جس رقم کی وصولی کا حق حاصل ہو گا وہ محض عمارت کی قیمت کا ہو گا یا جو کچھ اس نے تعمیر میں صرف کیا ہے ان مصارف کا ہو گا - اس کے متعلق ایک قول تو یہ ہے کہ اگر فوقانی منزل کا مالک اس تعمیر پر مجبور تھا تب تو وہ تحتانی منزل کے مالک سے بنی بنائی عمارت کی قیمت وصول کر لے گا - کل مصارف نہیں - دوسرا قول یہ ہے کہ اگر حاکم کے حکم سے تعمیر کیا ہے تو مکمل مصارف وصول کرے گا - اور اگر ایسا نہیں ہے تو محض تعمیر شدہ عمارت کی قیمت وصول کر لے گا - یہی قول مفتی بہ ہے (فتاوی و لوالجیہ باب القسمت) -

شریک کی اجازت حاکم کی اجازت کی مثل خیال کی جائے گی - لہذا (اس اجازت کے بعد) جو کچھ صرف کیا ہو گا وہ سب وصول کرنے کا حقدار ہو گا - (جیسا کہ علامہ ابن شحنہ نے شرح منظومہ میں بیان کیا ہے) - اور جس صورت میں کہ عمارت کی قیمت وصول کرنے کا حق دیا ہے اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ قیمت اس وقت کے اعتبار سے لی جائے گی جس وقت تعمیر ہوئی تھی - یا یہ کہ جس وقت وصول کر رہا ہے اس وقت جو قیمت ہوگی ، وہ لی جائے گی - اس صورت میں (علماء کے) دو قول ہیں - صحیح قول یہ ہے کہ تعمیر کرنے کے وقت کی قیمت لی جائے گی - اور

اس اختلاف قولین کی بنیاد اس علت پر ھے کہ جس وقت تعمیر ہو رہی تھی اس کو یہ تصور کیا جائے کہ یہ تحتانی منزل کے مالک ھی کی جانب سے ہو رہی ھے یا یہ کہ بنانے والے کی جانب سے ہو رہی ھے اور پھر اس سے منتقل ہو کر دوسرے شریک کی ملکیت میں پہنچی ھے۔

جامع الفصولین میں ھے :- ,,ایک دیوار دو شخص کے درمیان مشترک ہو ، ان میں سے ایک نے دوبارہ تعمیر کرنے کی غرض سے دیوار کو گرانا چاھا اور اپنے شریک سے کہا کہ اپنی تعمیر (عملہ) کو دیوار سے علیحدہ کر لے۔ دوسرے شریک نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اس وقت جو شریک دیوار کی درستی کا ارادہ رکھتا ھے اس کے لئے مناسب ہو گا کہ اس شریک سے کہے کہ تم اپنی تعمیر کو ستونوں وغیرہ پر فلاں وقت تک کے لئے قائم کر لو اتنے وقت میں دیوار تیار کرالی جائے گی۔ اور اس اقرار پر شہادت قائم کر دے اب اگر دوسرا شریک اس عمل سے بھی انکار کر دے تو اس شخص کو یہ حق حاصل ہو گا کہ دیوار (ہر صورت میں) تعمیر کر لے اب اگر دوسرے کی تعمیر کو اس سے کوئی نقصان پہنچ جائے گا تو یہ اس کا ذمہ دار نہ ہو گا،،۔

دفعہ :۲۶ ((ضرر عام کے دفعیہ کے لئے ضرر خاص قابل برداشت ہوگا))

اس دفعہ کا قاعدہ ھذا دفعہ ما قبل کے قاعدہ کی شرط ہے۔ یعنی دفعہ ۲۵ کے قاعدے پر اس وقت عمل ہوگا جب کہ ضرر عام اور ضرر خاص کا مقابلہ نہ ہو۔ لیکن جب ایک ضرر خاص ہے اور اس کے مقابلہ میں جو ضرر اس کے مثل لازم آ رہا ہے وہ ضرر عام ہے تو اب ضرر عام کے مقابلے میں خاص ضرر کو نظر انداز کر دیا جائے گا (یعنی اس کو برداشت کر لیا جائے گا)۔

قواعد شرعیہ میں یہ قاعدہ بہت اھمیت رکھتا ہے جتنے مقاصد شرعیہ انسانوں کی مصلحتوں کے پیش نظر سامنے آتے ھیں وہ سب اسی قاعدے پر مبنی ھیں۔ اس قاعدے کو مجتہدین نے اجماع اور نصوص معقولہ سے استخراج کیا ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے مستصفی میں بیان کیا ہے۔۔ شریعت کا یہ نظریہ ہے کہ وہ انسان کے دین اور ان کی نفس[1] و عقل[2] اور نسب[3] و اموال[4] کی حفاظت کرے۔ لہذا جو امور اسکے برعکس ہوں گے وہ مضرت سمجھے جائیں گے جن کا ازالہ لازم ہوگا تاکہ شرعی مقصد کی تعمیل ہو سکے۔ اسی لئے

ضرر عام کے مقابلے میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا ۔

چنانچہ اسی حکمت کے تحت جو شخص چاندی کے دس درہم کی مقدار کی چوری کر لے گا اس کا ہاتھ سزاءً کاٹا جائے گا لیکن اچکا ، لٹیرا اگر اس سے دوگنا مال بھی لے جائے گا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لئے کہ اُچکا (دن دھاڑے) مال جھپٹ لیا کرتا ہے اور لٹیرا علی الاعلان لوٹ لیا کرتا ہے ، ان دونوں سے مال کی حفاظت کا طریقہ ممکن ہے۔ لیکن چور سے مال کو محفوظ کر لینا ان کے مقابلے میں مشکل ہے۔ اس لئے کہ وہ (خفیہ) طریقہ پر محافظت کے ہر طریقہ پر دست اندازی کرتا ہے دیوار میں نقب زنی ، قفلوں کا توڑ دینا،تجوریوں کو کھول لینا ،اور کاٹ دینا وغیرہ ۔ ایک مالدار شخص اپنے مال کی حفاظت انہی طریقوں سے کیا کرتا ہے۔ چنانچہ چور کی ذات سے جو ضرر پہنچتا ہے وہ ایک عمومی ضرر ہوتا ہے۔ اگر قطع ید (ہاتھ کاٹنے کی) سزا نہ دی جائے تو لوگ عام طور پر ایک دوسرے کا مال چوری کرنا شروع کر دیں گے ۔ لہذا قطع ید کی سزا مقرر کی گئی تاکہ لوگ اس فعل سے باز رہیں جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ عام ضرر کے دفعیہ کیلئے ضرر خاص کو اختیار کرنے کو ترجیح دے دی گئی ۔

ساحر کا اور ایسے کافر کا جو لوگوں کو کفر کی دعوت دیتا ہو قتل کر دینے کا حکم بھی اسی سلسلے سے متعلق ہے ۔ اس لئے کہ اول انسانوں کو فتنہ میں مبتلا کرتا ہے اور دوسرا انسانوں کے دین (و ملت) پر حملہ آور ہوتا ہے۔ اس لئے کہ انسانوں کے (نفس و دین) کی حفاظت کے لئے جو کہ ضرر عام ہے (ان دونوں کے قتل) ضرر خاص کو اختیار کر لیا جاتا ہے ۔ (مستصفی) ۔

اسی طرح ۔ ایک منکر (ناگوار) فعل کا ازالہ اور انکار انسان پر واجب ہے۔ لیکن اگر اس فعل کے ازالہ سے اس سے بھی زیادہ کسی منکر کا ارتکاب لازم آتا ہو یا اس سے ایک عام ضرر کے پیدا ہونے کا خطرہ لاحق ہو تو پھر اس ازالہ یا انکار کو ترک کرنا پڑے گا ۔

چنانچہ یہ قاعدہ ہر اس مسئلہ میں جاری ہوگا جو ضرر عام و ضرر خاص کے درمیان دائر ہو اور شرعی احکام و نواہی ۔ حدود و عقوبات اسی معنی کے پیش نظر کثرت سے وجود میں آتے ہیں ۔

چنانچہ ذیل کے یہ چند نظائر اسی قاعدے کے جزئیات ہیں ۔

۱ ۔ اگر کفار مسلم بچوں کو اپنی حفاظت کے لئے اپنی ڈھال بنالیں تب بھی کفار پر تیر اندازی جائز ہوگی ۔ (بچوں کا ضرر ضرر خاص ہے اور عامة المسلمین پر حملہ ضرر

عام ہے)

۲ ۔ اگر کسی شخص کی دیوار عام راستے کی طرف جھک گئی ہو اس کو ضرر عام کے دفع کرنے کی خاطر منہدم کر دیا جائے گا ۔

۳ ۔ اگر غلہ فروخت کرنے والے تاجروں نے نرخ میں ایسا اضافہ کر دیا ہو جو عام لوگوں کے حق میں ضرر کا باعث ہو گیا ہو ۔ تو ماہرین تجارت کے مشورے سے غلہ کا بھاؤ حکومت کی طرف سے مقرر کر دیا جائے گا ۔

۴ ۔ امام اعظم (ابوحنیفہ) کے نزدیک تین وجہ سے ایک عاقل بالغ آزاد شخص کے تصرفات پر پابندی لگانا جائز ہوگی ۔ جب کہ مفتی عالم دین حیلہ ساز ہو ۔ طبیب عطائی ہو ۔ کرایہ پر اشیاء دینے کا کاروبار کرنے والا بذات خود مفلس ہو ۔ تاکہ عامۃ الناس کو دینی اور جانی و مالی نقصان نہ پہنچے ۔

۵ ۔ ضرورت کے وقت غلہ فروخت کرا دیا جائے گا ۔

٦ ۔ اگر آگ لگ گئی ہو اور اس کے بجھانے کے لئے عمارتوں کے منہدم کرنے کے ماسوا کوئی طریقہ نہ ہو تو عمارتوں کو منہدم کر دیا جائے گا ۔ جیسا کہ (کتاب ھذا) کے دفعہ (۹۱۹) میں کہا گیا ہے ۔

۷ ۔ ایک عام نہر سے پانی کی باری میں چند شخص شریک ہوں ۔ اس نہر سے ایک شاخ نکالنے کی ضرورت پیش آ جائے ۔ لیکن شریکوں میں سے کوئی ایک شریک اس شاخ کی کھدائی میں شرکت کرنے سے انکار کر دے ۔ اس شریک سے اس کی کھدائی میں جبراً شرکت کرائی جائے گی ۔ لیکن اگر یہ نہر خاص ہوتی تو اس صورت میں منکر شریک پر جبر نہ کیا جائے گا بلکہ دیگر شرکاء سے کہا جائے گا کہ وہ نہر کی کھدائی کرالیں ۔ اور انکار کرنے والے کو اس وقت تک پانی سے استفادہ نہ کرنے دیں جب تک وہ صرف شدہ رقم سے وہ حصہ ادا نہ کر دے جو اس کے حساب میں آتا ہو ملاحظہ ہو دفعہ (۱۳۲۳ و ۱۳۲۴) ۔

۸ ۔ ایسے مدیون کے مال کو فروخت کرکے قرضہ ادا کرنا ضرورت کے لئے جائز ہوگا جو جیل میں محبوس ہوتا کہ قرضخواہوں کو نقصان نہ پہنچے ۔

۹ ۔ پارچہ فروشوں کی دوکانوں کی قطار میں نان بائی کو دوکان کی اجازت نہ دی جائے گی ۔

دفعہ : ۲۷ ((شدید ضرر کا ازالہ نسبتاً خفیف ضرر سے کیا جائے گا)) ۔

دفعہ ھذا کا قاعدہ دفعہ (۲۰) کے قاعدے کی قید ہے یعنی ضرر کا ازالہ اس وقت کیا جائے گا جب کہ اس کے ازالہ سے اس کی مثل یا اس سے زائد ضرر لازم نہ آتا ہو بصورت ثانیہ جب کوئی معاملہ دو ضرروں کے درمیان واقع ہو تو وہ ضرر اختیار کر لیا جائے گا جو ان دونوں میں خفیف ہوگا تاکہ شدید کا ازالہ ہو سکے ۔لہذا یہ قاعدہ اور ماقبل کا قاعدہ حقیقت میں ایک ھی معنی دیتے ھیں ۔ کیونکہ ضرر عام ضرر خاص کے مقابلے میں شدید ہوا کرتا ہے ۔ (لہذا خفیف کو شدید کے ازالہ کے لئے اختیار کر لیا جاتا ہے) ۔ اسی طرح آنے والے قاعدہ (دفعہ ۲۸) یعنی جب دو خرابیاں متعارض ہو ں تو نسبتاً خفیف کو اختیار کرکے زیادہ نقصان پہنچانے والی سے احتراز کیا جائے گا ۔ کا منشاء بھی یہی ہے ۔

اس قاعدے کی اصل یہ (روایت ہے) جب مساوی درجہ کی دو خرابیوں میں مبتلا ہو جائے تو ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے لیکن جب دو مختلف خرابیاں ہوں تو ان میں سے جو خفیف ہو اس کو اختیار کرے ۔ اس لئے کہ بغیر ضرورت کے حرام کا ارتکاب جائز نہیں اور زیادتی اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ۔

چنانچہ جس شخص کے ایسا زخم ہو جو سجدہ کرنے سے جاری ہو جاتا ہو اس شخص کو بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنا چاہیئے ۔ اس لئے کہ نماز کے بے وضو ادا کرنے کے مقابلے میں سجدے کا ترک کر دینا آسان ہے ۔ (شرح مجامع) ۔

اسی قاعدے کی فروع سے وہ مسئلہ ہے جس کو اشباہ نے بیان کیا ہے ۔ فرمایا ہے :

جو بوڑھا شخص کھڑے ہو کر قرآن کی تلاوت نہ کر سکتا ہو صرف بیٹھ کر پڑھ سکتا ہو اس کو بیٹھ کر نماز ادا کرنا ہوگی اس لئے کہ نفلی نماز بغیر عذر کے اختیاری شکل میں بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے ۔ لیکن قرآن کی قرأت کا ترک کرنا کسی حالت میں جائز نہیں ۔ اور اگر کسی عورت کی کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے میں اتنی پردہ پوشی نہیں رہتی جس سے اس کی نماز صحیح ہو سکے لیکن بیٹھ کر نماز ادا کرنے میں یہ پردہ پوشی حاصل ہو جاتی ہے اس کو بیٹھ کر نماز ادا کرنا ہوگی ۔ اس لئے قیام کا ترک کر دینا کشف عورت کے مقابلے میں آسان ہے (مکمل تفصیل وہاں ملاحظہ ہو) ۔

اور دفعہ (۱۱۳۰ و ۹۰۶) کے دو مسئلے بھی اسی قاعدے کی فروع میں داخل ھیں ۔ اشباہ میں کہا ہے دیون اور نفقات واجبہ کی ادائی پر جبر کیا جانا ۔ اور باپ جب کہ اپنے

بچے پر صرف کرنے سے احتراز کرے تو اس کو قید کر دیا جانا ۔ اسی قاعدے میں داخل ہے۔

اسی طرح جب کسی ایک شخص کی مرغی دوسرے شخص کا موتی کھا جائے اور موتی کی قیمت مرغی سے زیادہ ہو تو موتی کا مالک مرغی کی قیمت ادا کرکے مرغی کا مالک ہو جائے ۔

اور اگر کسی مانع عیب کے پیدا ہو جانے سے بیع کی واپسی جائز نہ رہی مثلاً مشتری کے پاس مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا ۔ یا یہ کہ مبیع میں ایسی زیادتی کردی گئی جو اس سے جدا نہیں ہو سکتی جیسے کپڑا جس کو رنگ دیا گیا تو اب مشتری (بائع کے) عیب کے نقصان کے حصہ کو اس سے وصول کرے گا ۔ اس لئے کہ اگر ہم یہ طریقہ اختیار کریں کہ مشتری پر مبیع کا لینا بغیر رجوع نقصان کے لازم کر دیں تو اس سے مشتری کو ضرر پہنچے گا اور اگر اس جدید عیب کے ساتھ بائع پر جبراً واپس کرنے کا حکم دے دیں یا جو زیادتی پیدا ہو گئی ہے اس کی قیمت ادا کرکے واپسی لینے کا حکم دے دیں تو یہ بائع کا ضرر ہوگا ۔ لہذا یہاں یہ دیکھنا ہوگا کہ ان دونوں ضرروں میں سے خفیف ضرر کونسا ہے جو خفیف ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا ۔ جس کی یہی صورت ہے کہ مشتری کو بائع کے پاس پیدا شدہ عیب کے نقصان کا معاوضہ دلا دیا جائے .(ملاحظہ ہو دفعہ ۳۴۵ و ۳۴۹ و ۳۵۰)

بدائع میں ہے ۔ اگر کسی شخص نے مغصوبہ زمین پر عمارت تعمیر کر لی یا درخت لگا دیئے ۔ اس زمین سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا ۔ غاصب سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت یا درختوں سے زمین کو خالی کرکے مالک کے سپرد کر دے ۔ لیکن اگر عمارت یا درختوں کے دور کرنے سے زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو زمین کے مالک سے کہا جائے گا کہ وہ زمین کے ماسوا تعمیر یا درختوں کی قیمت ادا کرکے مجموعہ پر قبضہ کر لے اس لئے کہ اس صورت میں غاصب کو اپنی مملوک عمارت کے منہدم کرنے یا درختوں کے اکھیڑنے کے تصرف سے منع کرنے میں ضرر پہنچتا ہے اور زمین کے مالک کو زمین کے خراب ہو جانے سے ضرر پہنچتا ہے ۔ اس لئے دونوں جانبوں کے ضرر پر غور کرنے سے وہی حکم سابق دونوں کے حق میں آسان قرار پاتا ہے ۔

دفعہ : ۲۸ ((جب دو خرابیوں کے درمیان مبتلا ہو جائے تو ان میں سے آسان کو اختیار کر لے))

یہ قاعدہ اور سابق قاعدہ دفعہ ۲۷ اور مابعد کا قاعدہ مذکورہ تحت دفعہ ۲۹ ۔ معنوی

حیثیت سے متحد ہیں صرف عبارتی تعبیرات کا فرق ہے۔ جو نظائر اور فروع مذکورہ دونوں قاعدوں کے تحت بیان کئے گئے ہیں وہ تمام اس قاعدے کے فروع بھی ہیں ۔ ان کے ماسوا دفعات ۹۰۲ و ۹۰۶ و ۹۱۹ میں بیان کردہ مسائل اسی کے فروع و نظائر ہیں ۔ ان مذکورہ دفعات میں ملاحظہ ہوں ۔

نیز اگر کسی حاملہ میت کے بچے کی زندگی کا غالب گمان ہو تو اس کے پیٹ کو چاک کرکے بچہ کو نکال لینے کا مسئلہ اسی قاعدے کے پیش نظر دیا گیا ہے (اشباہ)

اسی طرح کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی جان کو کسی ہلاکت میں مبتلا کر لے لیکن اگر اس پر دو مصیبتیں آن پڑیں جن میں سے ایک دوسری کی نسبت سے آسان ہو مثلاً اس کو قتل کی دھمکی دے کر یہ کہا جائے کہ یا تو وہ چارگز بلندی سے اپنے آپ کو نیچے گرا دے ورنہ اس کو قتل کر دیا جائے گا ۔ تو اس وقت اس کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ اپنے آپ کو مذکورہ بلندی سے گرا دے کیونکہ اس مصیبت میں نجات کا احتمال موجود ہے ۔ لہذا آسان کو اختیار کر لے ۔

لیکن اگر اس سے یہ کہا جائے کہ یا تو اپنے آپ کو کسی بلند تر مینار سے گرا دے یا اس کو قتل کر دیا جائے گا امام اعظم کے نزدیک اس کو اختیار دیا جائے گا کہ دونوں صورتوں میں سے جس کو چاہے اختیار کرے کیونکہ ضرر میں دونوں برابر ہیں ۔

دفعہ : ۲۹ ((دو برائیوں میں سے کمتر برائی کو اختیار کرے))

اس کی مثالیں دفعہ (۹۰۲) میں بیان کی گئی ہیں ۔ یعنی اگر کسی شخص کی ملکیت بلاقصد و ارادہ اس کے قبضہ سے نکل جائے مثلاً ایک شخص کا باغیچہ پہاڑی پر لگایا ہوا تھا اور دوسرے شخص کا اس پہاڑی کے دامن میں تھا ۔ اور پہاڑی نیچے کے باغیچہ پر مع اوپر کے باغیچہ کے گر پڑی ۔ تو اس صورت میں جس کی قیمت زیادہ ہو وہ شخص کم قیمت والے کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ زائد قیمت والا دونوں باغیچوں کا مالک ہو جائے گا ۔ مثلاً فوقانی باغیچہ کی قیمت پانچ سو روپیہ تھی اور تحتانی باغیچہ کی قیمت ایک ہزار تھی ۔ تو یہ دوسرا شخص اول کو پانچ سو روپیہ ادا کرنے کے بعد دونوں باغیچوں کا مالک ہو جائے ۔

خلاصہ یہ کہ دفعہ ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ اپنی حقیقت میں متحد المعنی ہیں اور ایک کے نظائر دوسرے اور تیسرے کے نظائر ہیں ۔

دفعہ : ۳۰ ((مفاسد کا دفع کرنا منفعت کے حصول سے اولی ہے)) ۔

یعنی جب کسی مفسدے اور مصلحت کا مقابلہ ہو۔تو اکثر حالات میں مفسدے کا ازالہ اور رفع کرنا اولیٰ قرار پائے گا ۔ کیونکہ شریعت نے ممنوعات کو ماموارت کے مقابلے میں زیادہ اھمیت دی ہے۔ اس لئے (کہ ماموارت کے امتثال سے) ایسا ضرر لازم آتا ہے جو شارع کی نہی کی حکمت کے منافی ہے اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے :(جب میں تم کو کسی شیٔ کا حکم دوں اس کو اپنی استطاعت کے مطابق بجا لاؤ لیکن جس امر سے میں تم کو منع کروں اس سے بالکل اجتناب کرو) کشف میں ایک حدیث ہے (کسی ذرہ جیسے ممنوع کو چھوڑ دینا جن وانس دونوں کی عبادت سے افضل ہے (مجامع) ۔

اسی قاعدے کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے جس کو دفعہ ۱۱۹۲ میں بیان کیا گیا ہے۔ ہر شخص کو اپنی ملکیت میں اپنی مرضی کے مطابق ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے۔ لیکن جب اس کے ساتھ کسی غیر کا حق بھی متعلق ہو تو پھر مالک کو مستقلاً تصرف سے روکا جا سکے گا ۔ مثلاً ایک مکان کی تحتانی منزل ایک شخص کی ہے اور فوقانی منزل دوسرے شخص کی ہے فوقانی منزل کے مالک کا یہ حق ہے کہ اس میں سکونت و قیام کرے اور تحتانی منزل کا مالک یہ حق رکھتا ہے کہ اوپر کی چھت اس کے حق میں بارش وغیرہ (کے خطرات سے) محفوظ رہے ۔ لہٰذا ان دونوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ بلا اجازت کوئی ایسا عمل کرے جو دوسرے کے لئے مضر ہو ۔ اور نہ یہ کہ عمارت میں (کسی دیوار وغیرہ) کے منہدم کرنے کا اقدام کرے اس لئے کہ کسی شیٔ کے مالک ہونے کا تقاضہ اگرچہ یہ ہے کہ مالک اس میں جس طرح کا تصرف کرنا چاہے کرے ۔ لیکن جب اس کی ملک سے کسی دوسرے کا حق بھی متعلق ہو گیا ہو تو ایسے تصرف سے منع کیا جائے گا جو دوسرے کے لئے مضرت رساں ہو ۔

یاد رکھیئے کہ اس قاعدے کا حکم اس وقت جاری ہو گا جب کہ وہ امر جس کو ضرر تصور کیا جا رہا ہے کسی جائز تصرف کے ذریعہ سے موجود نہ چلا آ رہا ہو ۔ لیکن اگر یہ پہلے سے شرعی تصرف کے ذریعہ موجود رہا ہے تو اب اس ضرر کے دفعیہ کے لئے اول کو مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ دوسرا شخص جس کو ضرر لاحق ہو رہا ہے خود اس کا ازالہ کرے گا ۔ جیسا کہ دفعہ ۱۲۰۷ و ۱۲۰۸ میں بیان کیا گیا ہے۔

اس کی مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے کسی لوہار کی دوکان کے پہلو میں جو پہلے سے موجود تھی اپنا مکان تعمیر کیا ۔ اس مکان والے کو لوہار کے لوہا کوٹنے سے ضرر پہنچنے کے ازالہ کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا بلکہ اس ضرر کا ازالہ یہ مکاندار خود کرے گا ۔

اشباہ میں ہے جب کسی عورت پر غسل فرض ہو اور اس کے لئے مردوں سے پردہ کرکے غسل کرنے کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو وہ نماز کو مؤخر کر دے ۔

اسی طرح کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا مسنون ہے لیکن روزے کی حالت میں یہ عمل مکروہ ہے ۔

چنانچہ قاعدہ ھذا کی تشریح وتفسیر میں ہم نے (اکثر حالات کی قید) اسی لئے لگائی ہے کہ بعض حالات میں مصلحت کی رعایت کرنا مفسدے کے ازالہ پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ جس کے منجملہ نماز کا مسئلہ ہے کہ جب اس کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے۔ مثلاً طہارت یا ستر عورت ، یا قبلہ کی طرف توجہ ، تو نماز کا ادا کرنا غیر صحیح ہوگا کیونکہ ان مذکورہ امور میں سے ہر ایک امر ایک مفسدہ ہے جسکے پائے جانے سے معبود کی تعظیم میں خلل پیدا ہوتا ہے ۔ انسان کو اپنے معبود سے مناجات کے وقت اپنے حالات میں سے بہتر حالت میں ہونا ضروری ہے ۔ لیکن اس کے باوجود اگر ان میں سے کسی امر پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو نماز کا فریضہ ساقط نہ ہوگا بلکہ ان مفاسد کے ہوتے ہوئے نماز کی مصلحت کو مقدم تصور کرکے نماز کی ادائی کا حکم دیا جائے گا ۔

اسی طرح کذب مفسدہ (حرام) ہے لیکن اس میں کوئی عظیم مصلحت پوشیدہ ہو تو جواز کا درجہ حاصل کرلے گا ۔ چنانچہ لوگوں کے درمیان اصلاح کے لئے یا زوجہ کے اصلاح کے لئے جائز ہوگا لیکن حسب بیان اشباہ یہ قسم درحقیقت قاعدہ دفعہ ۳۸ کے تحت آتی ہے اور اس قاعدے کی طرف بھی رجوع کرتی ہے جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جب دو مفسدے میں مبتلا ہو تو ان میں سے خفیف تر کو اختیار کر لے ۔

دفعہ : ۳۱ ((ضرر کو بقدر امکان دفع کیا جائے گا)) ۔

یعنی شرعاً ضرر کو دفع کیا جانا چاہیئے ۔ اب اس کا ازالہ یا تو کسی ضرر کے لازم آنے بغیر ممکن ہوگا ۔ یا بصورت دیگر حتی الامکان اس کے دفع کرنے کی کوشش کی جائے گی ۔ چنانچہ اس قاعدے کی بنا پر اگر کوئی باپ اپنے خورد سال بچے پر خرچ کرنے

سے احتراز کرے اس کو بچہ کے نفقہ کے سلسلہ میں قید کر دیا جائے گا ۔ تاکہ بچے سے ہلاکت کے ضرر کو دفع کیا جا سکے ۔ لیکن بچے کے دین کی (عدم ادائیگی) کی وجہ سے قید کر دینا جائز نہیں ۔

فقہاء فرماتے ہیں جو لوگ علی الاعلان مسلمانوں پر تلوار اٹھا لیں تو مسلمانوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ ضرورت پیش آنے پر ان کو قتل کر دیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (جس نے مسلمانوں پر تلوار اٹھائی اس نے اپنے خون کو مسلمانوں کے لئے حلال کر دیا) اور اس لئے بھی کہ ایسے لوگ باغی کہلاتے ہیں ان کے دفع ضرر کے لئے ان کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے (مجمع الحقائق) ۔

اسی طرح حالت اضطرار میں ایک مضطر دوسرے کے مال کو (بلا اجازت و رضامندی) استعمال کر سکتا ہے ۔ لیکن (قدرت حاصل ہونے پر) اس کا ضمان ادا کرے گا ۔ اس لئے کہ ضرر کا ازالہ بقدر امکان کیا جاتا ہے ۔

اگر مشتری کے پاس مبیع میں کوئی قدیم عیب ظاہر ہو ۔ ساتھ ہی اس میں ایسا عیب بھی پیدا ہو گیا ہو جو خود مشتری کے اپنے قبضہ میں پیدا ہوا ہے مبیع کی واپسی ممنوع ہوگی ۔ لیکن مشتری سے بقدر امکان دفع ضرر کے لئے عیب قدیم کی وجہ سے قیمت کے نقصان کو بائع سے واپس بلایا جائے گا ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۳۴۵)۔

نیز ملاحظہ ہوں دفعہ ۱۲۰۲ و ۱۲۱۲ ۔ بدائع وغیرہ میں کتاب الاستحسان سے نقل کیا ہے ۔ غلہ کو ذخیرہ کرنے والے کو شدید ضرورت کے وقت غلہ کے فروخت کرنے کا حکم دیا جائے گا تاکہ ذخیرہ اندوزی کے ظلم کا ازالہ کیا جا سکے ۔ صرف اتنا غلہ چھوڑ دیا جائے گا جو اس کے اور اس کے عیال کے لئے کافی ہو سکے ۔ لیکن اگر یہ پھر بھی اپنے اس فعل پر اصرار کرے اور معاملہ حاکم تک پہنچے تو حاکم اس کو نصیحت آمیز دھمکی سے (غلہ کی فروخت پر آمادہ کرے) اگر اس کے باوجود بھی اپنے فعل بد سے اجتناب نہ کرے تو اب حاکم کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اس کو سزا دے کر قید کر دے ۔ لیکن فروخت کرنے پر مجبور نہ کرے ۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے ۔

اسی کتاب میں ہے جب حاکم کو اہل شہر کی ہلاکت کا اندیشہ ہو تو ذخیرہ اندوزوں کے غلہ پر قبضہ کرکے اہل شہر میں تقسیم کر دے ۔ پھر جب غلہ کی واپسی پر قادر ہوں ان ذخیرہ اندوزوں کو ان کا مال واپس کر دیں ۔ چونکہ اہل شہر اس صورت میں اضطراری حالت میں تھے اور ایک مضطر کے لئے مخمصہ کی حالت میں غیر کے مال سے

بشرط ضمان استفادہ جائز ہوتا ہے۔

اسی قاعدے کی فروع کے منجملہ۔ فقہاء کا یہ منصوص مسئلہ ہے۔ اگر دو شخص بالاشتراک ایک غلام کے مالک ہو جائیں ان دونوں مالکوں میں سے ایک شخص اس غلام کا ذی رحم محرم رشتہ دار ہو۔ اور اس ملکیت کا کسب ان دونوں کا اختیاری فعل نہ بنا ہو بلکہ بلااختیار اس کے مالک ہو گئے ہوں مثلاً وہ غلام ان کو وراثت میں حاصل ہوا ہو تو اس غلام میں ذی رحم محرم رشتہ دار کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا۔ خواہ یہ بذات خود مالدار ہو یا غیر مالدار اس لئے کہ اس شریک کے اپنے ذاتی فعل کو اس غلام کے اس حصہ کی آزادی میں کوئی دخل نہیں نہیں ہے۔ بلکہ اس صورت میں غلام سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے نصف آزاد شدہ حصہ کے مقابلے کی قیمت بذریعہ کسب دوسرے شریک کو ادا کر دے تاکہ بقدر امکان اس کے ضرر کا ازالہ ہو جائے۔

ان کے منجملہ وہ مسئلہ یہ ہے جس کو بدائع میں بیان کیا گیا ہے فرمایا ہے: ایک لونڈی کے آقا نے اس کو اس شرط پر آزاد کیا کہ آزادی کے بعد وہ آقا سے نکاح کرے۔ لونڈی کو بذریعہ کسب اپنی قیمت آقا کو ادا کرنا ہوگی۔ اور نکاح کے لئے اس کو مجبور نہ کیا جائے گا۔ تاکہ بقدر امکان آقا کے ضرر کو دفع کیا جا سکے۔

اسی طرح کتاب الاجارہ میں ہے اگر کسی ایسے دستکار کو اجرت پر لیا گیا جس کی دستکاری سے شئ کی ذات میں دستکاری کا اثر باقی رہتا ہو مثلاً رنگ ریز کے رنگنے کا اثر کپڑے میں باقی رہتا ہے۔ اگر یہ دستکار مالک کی شئ کو اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اپنے قبضہ میں روکے رہے اور اس درمیان میں وہ ضائع ہو جائے دستکار کو اس کی ضمان ادا کرنا ہوگی۔ لیکن مستاجر کو اس کی اجرت ادا کرنا ہوگی۔(لدفع الضرر بقدر الامکان)۔

نیز بدائع وغیرہ میں ہے۔ اگر کسی معین شئ کی وصیت کسی شخص کے لئے کی گئی ہو۔ اگر وہ شئ پورے مال کا ایک تہائی قرار پاتی ہو۔ مثلاً لونڈی (کی وصیت کی گئی) وصی موصی کے انتقال کے بعد موصی لہ نے قبول کر لیا۔ یہ لونڈی مستقلاً موصی لہ کی ملکیت ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس لونڈی سے کوئی ایسی زیادتی وجود میں آ جائے جو اس کی ذات کے علاوہ ایک مستقل وجود رکھتی ہو مثلاً بچہ پیدا ہو جائے۔ اور موصی لہ کا قبول کرنا اس بچے کی تقسیم سے قبل واقع ہوا ہو تو اس صورت میں لونڈی اور اس کے بچہ دونوں کو کل مال کے ایک تہائی کے اعتبار سے دیکھا جائے گا۔ اگر یہ دونوں ایک

تہائی کے درجہ میں آتے ہوں تو دونوں کا مالک موصی لہ ہو جائے گا لیکن اگر ایک تہائی کے مقابلہ میں نہیں آتے تو اس وقت امام اعظم کے نزدیک اولاً لونڈی ایک تہائی کے مقابلہ میں موصی لہ کی ملکیت ہوگی۔ اب اگر ایک تہائی کا حصہ (لونڈی کے بعد) کچھ مزید باقی رہتا ہے تو اس کو اس بچہ کی (ملکیت) سے پورا کر دیا جائے گا۔ یعنی لونڈی میں ورثاء میت شریک نہ ہوں گے تاکہ بقدر ممکن موصی لہ کو شرکت کا ضرر نہ پہنچے۔ اور ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک لونڈی اور بچہ دونوں کو تہائی کے مقابلے میں رکھا جائے گا (اس طرح موصی لہ اور ورثاء) ان دونوں میں شریک ہوں گے۔ اس (قول کی بنا پر) زائد سے زائد یہ لازم آئے گا کہ اصل (لونڈی) میں اس زیادتی کے سبب سے حکم کا تغیر پیدا ہو جائے لیکن یہ تغیر جائز ہے جیسا کہ زیادتی متصلہ کی صورت میں ہوا کرتا ہے۔

ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اور زیادتی دونوں کو ثلث کے حساب میں محسوب کرنے کا قائل ہونا موصی لہ کو کسی ضرورت کے بغیر ضرر پہنچانا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ زیادتی کے پیدا ہونے سے قبل اصل شئ (لونڈی) میں وصیت کا حکم جاری کرنا موصی لہ کے حق میں مکمل لونڈی کی ملکیت کا ذریعہ ہوگا (جو اس کے حق میں مفید ہوگا) اور اصل اور فرع دونوں کو تقسیم میں شامل کرنے کے بعد (وصیت کے حکم کا اجراء) لونڈی میں موصی لہ کے ساتھ ورثاء کی شرکت کا سبب ہو جائے گا۔ اور اشیاء کی ذات میں شرکت کا وقوع ایک عیب متصور ہوتا ہے۔ خصوصاً لونڈیوں میں اور اس سے موصی لہ کو نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ اس زیادتی کے بغیر اصل شئ میں وصیت جاری ہو سکتی ہے۔ بخلاف اس زیادتی کے جو شئ سے متصل ہو (مستقلاً وجود نہ رکھتی ہو) یہاں زیادتی کے بغیر اصل شئ میں وصیت جاری ہو سکتی ہے۔ بخلاف اس زیادتی کے جو شئ سے متصل ہو (مستقلاً وجود نہ رکھتی ہو) یہاں زیادتی کے بغیر اصل شئ میں وصیت کا نافذ کرنا ممکن ہی نہیں ہوتا کیونکہ زیادتی اصل شئ سے جدا نہیں ہو سکتی۔ ایسی حالت میں اس امر کی ضرورت لاحق ہو گی کہ دونوں (اصل و زیادت) کو تہائی(⅓) کے مقابلے میں محسوب کرکے وصیت نافذ کی جائے۔

اسی طرح دفعہ (۸۹۰) کا یہ مسئلہ اسی قاعدے کی فروع سے ہے کہ ، غاصب پر واجب ، وہ مغصوب کو اسی مقام پر مالک کے سپرد کرے جہاں اس نے غصب کیا تھا۔ لیکن اگر مغصوب غاصب کے قبضہ میں ضائع ہو جائے یا ضائع کر دیا جائے جیسا کہ دفعہ

(۸۹۱) میں مذکور ہے تو اس وقت غاصب پر ضمان واجب ہوگی اگر مغصوب مثلی اشیاء میں سے ہے تو مثل دینا پڑے گی - اور قیمتی اشیاء میں سے ہے تو قیمت ادا کرنا ہوگی - اس لئے کہ جب مغصوب کا واپس کرنا ممکن نہ رہا تو اس طریقہ پر ضمان کی ادائیگی دفع ضرر بقدر امکان قرار پائی -

دفعہ : ۳۲ ((حاجت عامہ یا حاجت خاصہ ضرورت کا درجہ پا جائے گی ، بیع الوفا کا جواز اسی بنیاد پر ہے ، جبکہ اہل بخارا پر دیون کی کثرت ہو گئی تو ان کی حاجت کی رعایت کی گئی))-

اس دفعہ کے قاعدے کی یہ عبارت (حاجت کو ضرورت کا درجہ حاصل ہے) اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ضرورت اگرچہ اپنے مقام پر نہایت اہم ہوتی ہے - لیکن اس کے ساتھ ہی حاجت عامہ یا خاصہ بھی شرعاً ایک حکم ممنوع کو حکم جائز کے درجہ دینے میں ضرورت کا مرتبہ رکھتی ہے ہم یہاں ضرورت اور حاجت کے مابین ایک مثال کے ذریعہ فرق بیان کرکے وضاحت کرنے کی کوشش کرتے ہیں - ولی کو صغیر سن بچے کی تربیت کے لئے مقرر کیا گیا ہے - اس لئے ولی پر واجب ہے کہ وہ بچے کے دودھ پلوانے کا انتظام کرے اس کیلئے خورد و نوش اور لباس کی خریداری اسی کے ذمہ پر ہوگی خواہ اس کے لئے اس کو بچے کی جائداد ہی فروخت کرنا پڑے - (کیونکہ یہ امور بچے کی ضرورت میں داخل ہیں) - بخلاف کسی صغیر لڑکی کے عقد نکاح کے (اس کا حق ولی کو حاصل نہ ہوگا) - اس لئے کہ یہ امر بچی کی ضروریات میں سے نہیں ہے - یہی وجہ ہے کہ باپ یا دادا موجود نہ ہوں تو کسی ولی کو یہ حق حاصل نہیں کہ صغیرہ کا نکاح کسی غیر کفو سے کرے - یا مہر مثل سے کم مہر کے عوض کرے البتہ کفو اور مہر مثل کے ساتھ ایسا کر سکتا ہے - اس لئے کہ خاندانی سلسلہ کی بقاء اور خسرالی سلسلہ کا فخر قائم رکھنا یہ اس بچی کی ایسی حاجت ہے جو اس کی اصلاح پر مشتمل ہے -(مستصفی)-

اس کے ماسوا (دوسرا فرق یہ ہے) کہ ضرورت کا حکم اس کے اندازے کے مطابق دیا جاتا ہے جیسا کہ دفعہ ۲۲ میں بیان کیا گیا ہے - لیکن جو امر حاجت کے مرتبہ میں ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے - اس فرق کو بھی ملحوظ رکھیئے -

اسی طرح جو حکم ضرورت کی بنا پر دیا جاتا ہے اس کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ حکم حرمت سے اباحت کی جانب تبدیل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ مردار کھا لینا ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حرمت کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی بدستور سابق قائم رہتی ہے۔ ضرورت کی بنا پر صرف اتنا ہوتا ہے کہ فعل کے ارتکاب پر مؤاخذہ معاف کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں اطمینان قلبی باقی رکھتے ہوئے محض زبان سے کلمہ کفر کا ظاہر کر دینا ۔ لیکن جو امر حاجت کہلاتا ہے اس میں ایسا نہیں ہوتا ۔ (ملاحظہ ہو دفعہ (۲۱) ۔

یاد رکھئے کہ اکثر ایسے احکام شرعیہ جو خلاف قیاس وارد ہوئے ہیں ان کی بنیاد اسی حاجت پر ہے جیسے کہ بیع الوفا اس بیع میں ایک فریق کے نفع کی شرط لگائی جاتی ہے اس لئے قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس شرط کے موجود ہوتے ہوئے بیع جائز نہ ہو لیکن اہل بخارا پر کثرت دیون کی حاجت کے پیش نظر اس کو جائز رکھا گیا اسی طرح اہل مصر (کی حاجت بھی اسکے جواز کی مقتضی تھی) یہ حضرات اس کو بیع الامانت کے نام سے موسوم کرتے تھے ۔ اور شافعیہ اس کو رھن المعاد کہتے ہیں ۔ (اشباہ) ۔

اسی طرح قیاس چاہتا ہے کہ اجرت دے کر حمام میں داخل ہو کر (غسل) کرنا جائز نہ ہو اس لئے کہ حمام میں ٹھہرنے کی مدت اور غسل کے پانی کی مقدار دونوں نامعلوم ہوتے ہیں ۔ لیکن حاجة الناس کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے!

اسی طرح معدوم کی بیع باطل ہے۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۲۰۵) ۔ لیکن عقد اجارہ اور بیع سلم کے جواز کا ثبوت نص سے ثابت ہے۔ اور دستکار یا مزدور کو اجرت پر لینے کا جواز اجماع سے ثابت ہے. اور یہ سب کچھ حاجة الناس کے پیش نظر کیا گیا ہے لیکن یہ جائز نہیں رکھا گیا کہ ایک شخص ایک مکان کو دوسرے مکان کی سکونت کے معاوضہ میں بطور کرایہ دے دے اس لئے کہ یہاں دونوں منفعتیں متحدالجنس ہیں اور حاجت موجود نہیں ہے بخلاف اس حالت کے جب کہ دونوں منفعتیں مختلف ہوں ۔

مجمع الحقائق میں لکھا ہے (مجتہدین امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔ اور استصناع کی تعریف دفعہ ۱۲۴ میں اس طرح کی گئی ہے کہ : وہ ہر دو جانب سے ایک قولی عقد ہے جو اہل صنعت کے ساتھ کیا جاتا ہے ملاحظہ دفعہ (۱۲۴) ۔

جب آپ کو ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کا علم ہو گیا تو اب یہ بھی سمجھ لیجئے کہ ہمارے اس زمانے میں تعلیم القرآن یا فقہ یا امامت یا اذان کے لئے (مشاہرہ پر)

تقرر کو علت ضروریہ قرار دیا گیا ہے اور حاجت میں شامل نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ فاضل سلیم باشا لبنانی کو وہم ہو گیا - اور اس حکم کو درمختار کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ درمختار اور اس کے متن میں (مسئلہ مذکورہ کی وضاحت) موجود نہیں ہے صرف اتنا لکھا ہے کہ مذکورہ امور کے لئے ملازم رکھنا استحساناً جائز ہے- اس لئے کہ امور دینیہ میں اس زمانے میں تساھل اختیار کیا جانے لگا ہے- متأخرین فقہاء کا مفتی بہ قول بھی ہے- درمختار کے حاشیہ رد المحتار میں لکھا ہے : ان امور کو ضرورت کے حکم میں شامل کرنے پر تمام فقہاء متفق ہیں - تاکہ یہ مذکورہ دینی امور ضائع نہ ہونے پائیں - اس لئے کہ کسی فعل کے ضرورت میں شامل ہونے کی بنیاد اس امر پر ہے کہ انسان اس کے انجام دیئے بغیر اس کی ذمہ داری سے عہدہ برا نہ ہو سکے اور اس کا ترک کر دینا صحیح نہ ہو- بخلاف اس امر کے جو حاجت کہلا تا ہے- اس میں مکلف کی سہولت پیش نظر ہوتی ہے اور اس بات کی وسعت موجود ہوتی ہے کہ (اگر چاھے تو) ترک کر دے - جیسا کہ عقد اجارہ یا عقد سلم یا استصناع -

دفعہ : ۳۳ ((اضطرار کسی دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا ، اسی بنا پر یہ حکم ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مضطر ہو اور کسی دوسرے کا کھانا کھا لے ، تو اسے کھانے کی قیمت (حالت اضطرار دفع ہونے) پر ادا کرنی ہوگی)) -

اضطرار اگرچہ بعض مواضع میں حرمت کو متغیر کرکے اباحت کے حکم میں لے آتا ہے اور بعض مواقع پر فعل کی حرمت باقی رہتے ہونے محض رخصت کا سبب ہو جاتا ہے جیسا کہ زبان سے کلمہ کفر کی ادائیگی - جس کو دفعہ (۲۱) میں بیان کیا گیا ہے- لیکن غیر کے حق کو کلیۃً باطل نہیں کرتا - اگر ایسا ہو تو اس سے ازالہ ضرر بمثل الضرر لازم آ جاتا ہے- اور یہ حسب دفعہ (۲۵) جائز نہیں ہے-

اسی وجہ سے اگر کوئی شخص اضطراری حالت میں کسی دوسرے شخص کا (اس

کی بغیر اجازت) کھانا کھا لے گا تو قدرت حاصل ہو جانے پر اس کی ضمان ادا کرے گا۔ مثلی اشیاء میں مثل ادا کرنا ہوگی اور قیمتی اشیاء میں قیمت! پھر یہ اضطرار کبھی سماوی ہوتا ہے جیسا کہ قحط سالی اور کبھی انتہائی درجہ کے اکراہ سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ قتل یا عضو جسمانی کے قطع کی دھمکی کے ساتھ جبر کیا جانا اور کبھی معمولی درجہ کی ایذارسانی کی دھمکی سے جیسے مارنا پیٹنا یا حبس بیجا سے دھمکانا۔ چنانچہ انتہائی درجہ کے اکراہ میں ضمان کا حکم۔ حکم دینے والے پر ہوگا۔ فاعل پر نہ ہوگا۔ اور معمولی قسم کے اکراہ میں ضمان فاعل پر عائد ہوگی۔

اس قاعدے کی فروع کے منجملہ یہ مسئلہ ہے اگر کسی شخص پر اونٹ نے حملہ کیا اس شخص نے اونٹ کو قتل کر دیا۔ یہ شخص اونٹ کے مالک کے لئے قیمت کا ضامن ہوگا۔ اسلئے کہ اضطرار دوسرے حقدار کے حق کو باطل نہیں کیا کرتا۔ شارح فاضل سلیم باز لبنانی نے منتقی سے نقل کیا ہے کہ اگر اس اونٹ کے حملہ اور قتل کے واقعہ پر شہادت قائم کر لی گئی ہو تو اس صورت میں اس قاتل پر ضمان عائد نہ ہوگی۔ حالانکہ منتقی میں یہ قید مذکور نہیں ہے۔ منتقی کے جس باب میں وجوب قصاص اور عدم وجوب قصاص کے مسائل کو بیان کیا ہے اس باب کے آخری حصہ کی عبارت صرف اتنی ہے (اگر کسی حملہ آور اونٹ کو قتل کر دیا قاتل اس کی قیمت کا ضامن ہو گا)۔

علامہ فرماتے ہیں جتنے متون و شروح و فتاوی اس وقت میرے پاس موجود ہیں میں نے ان سب کا مطالعہ کر ڈالا لیکن کسی باب میں یہ قید نظر نہ آئی۔ البتہ فقہاء نے یہ ضرور بیان کیا ہے کہ اگر اونٹ یا کسی ایسے جانور نے جس کی حملہ کرنے یا اذیت دینے کی عادت ہو گئی تھی کسی شخص پر حملہ کرکے (کاٹ لیا جوڑ مار دیا ، دانتوں سے چبا لیا) اور کسی انسان یا مال کو تلف کر دیا۔ جانور کے مالک پر ضمان عائد نہ ہوگا۔

دفعہ : ۳۴ ((جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے))۔

جس طرح حرام لینے اور دینے کا فعل حرام ہے۔ اسی طرح حرام لینے اور دینے کا حکم دینا بھی حرام ہے۔ کیونکہ نہ حرام کا ارتکاب جائز ہے نہ حرام کا حکم دینا شرعی حکم میں دونوں برابر ہیں)۔

چنانچہ رشوت یعنی وہ مال جو مقصد براری کے لئے کسی کو دیا جاتا ہے۔ جس طرح

اس کا لینا اور دینا حرام ھے اسی طرح کسی کو اس کا حکم دینا (آمادہ کرنا) بھی حرام ھے -

اسی طرح کسی گانے والی عورت یا مرثیہ خوان عورت کا اپنے گانے اور میت کی نوحہ و بکا پر اجرت لینا اور اجرت دینا بھی حرام ھے یہی حکم فاحشہ عورت کی اجرت کا ھے - (شرح المجامع) -

بعض مسائل ضرورت کے موقع پر اس قاعدے سے مستثنی بھی ھو جاتے ھیں - مثلاً اگر کوئی شخص ڈاکوؤں کے قبضہ میں پھنس جائے اور بغیر مال دیئے خلاصی ناممکن ھو اور جان کا خطرہ لاحق ھو - اس حالت میں رشوت دیدینا جائز ھو گا - چنانچہ دینے والے کے حق میں دینا ممنوع نہ رھے گا البتہ لینے والے پر لینا حرام ھو گا -

اسی طرح اگر کسی شخص نے بچے کا مال غصب کر لیا اور بچہ کے وصی کے پاس اس کے ثبوت کے لئے شہادت موجود نہ ھوئی اور وصی یہ بھی جانتا ھے کہ اگر غاصب کو حلف دیا گیا تو وہ جھوٹا حلف اٹھا لے گا - تو وصی کے لئے یہ جائز ھو گا کہ بچے کا مال مغصوب کے عوض کلاً یا بعضاً غاصب کو دے کر مغصوب واپس لے لے - لہذا ضرورت کی بنا پر دینے والے کے لئے حرمت نہیں رھی ، لینے کے حق میں حرمت بدستور قائم ھے - (لیکن ضرورت وہ معتبر ھو گی جسکو شریعت نے ضرورت قرار دیا ھو گا) -

دفعہ : ۳۵ ((جس امر کا کرنا حرام ھوگا اس کا حکم دینا بھی حرام ھوگا)) -

اس سے پہلے اس دفعہ میں اس امر کا بیان کیا جا چکا ھے کہ جس امر کا کرنا جائز نہیں اس کا کسی دوسرے کو رغبت دلانا بھی جائز نہیں ھے - خواہ یہ عمل قولاً ھو یا فعلاً ھو - یعنی نہ اس کے فعل کا واسطہ بننا جائز ھے نہ آلہ کار بننا جائز ھے - چنانچہ ایک انسان کے لئے جس طرح بذات خود ظلم کرنا ، رشوت لینا ، جھوٹی شہادت دینا ، جھوٹی قسم کھانا حرام ھے ، اسی طرح دوسرے سے ان افعال کا مطالبہ کرنا یا رغبت دلانا بھی حرام ہے - نہ انکا حکم دے سکتا ہے ، نہ تحریک کر سکتا ہے - نہ آلہ کار بن سکتا ہے نہ واسطہ - ایک مسئلہ اس قاعدے سے مستثنی ہے وہ یہ کہ مدعی اپنے دعوی میں صادق ھو اور فریق مقابل اس کے دعوے کا منکر ھو مدعی کے پاس ثبوت کا ذریعہ موجود نہ ھو - اور یہ بھی جانتا ھو کہ مدعاعلیہ کی حلف جھوٹی ھو گی - اس کے باوجود مدعی کو حلف اٹھانے کے مطالبہ کا حق حاصل ھو گا - اگرچہ حلف

کاذب (کا مطالبہ) حرام ہوتا ہے! لیکن مدعی کے لئے اس فعل کو گوارہ رکھا گیا کہ وہ فریق مقابل سے اس حلف کا مطالبہ کرے تو کر سکتا ہے (اشباہ) اور اس مطالبہ کی جواز کی علت اس امید کی وابستگی ہے کہ شاید مدعا علیہ حلف سے انکار کر دے ۔ (۱)

دفعہ : ۳٦ ((عادت بناء حکم بن سکتی ہے۔ یعنی عادت خواہ عام ہو یا خاص ہو حکم شرعی کی بنیاد بن سکتی ہے)) ۔

علامہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ میں جس کا نام ,, نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف ہے ,, لکھا ہے : جو اشباہ میں منصوص ہے ، اور ہندی نے مغنی کی شرح میں بیان کیا ہے ۔ جو امور طبائع سلیمہ کے اقتضاء سے بار بار صادر ہوتے رہنے سے انسانی نفوس میں قرار پکڑ لیں ، ان میں سے کسی امر کا کسی شخص سے صادر ہونا عادت کہلاتا ہے ۔ اس کی تین قسمیں ہیں ۔ عرفیہ عامہ ۔ عرفیہ خاصہ ۔ عرفیہ شرعیہ چنانچہ قدم رکھنا داخل ہونے کے معنی میں عرفیہ عامہ ہے۔ لفظ رفع پیش ہے علماء علم نحو کی عرف خاص کے اعتبار سے عرفیہ خاصہ ہے ۔ اور فرق و جمع و نقض اہل مناظرہ کی اصطلاحی حیثیت میں عرفیہ خاصہ ہے ۔ اور صلوۃ ، زکوۃ ، حج جن کے لغوی معنی (رحمت و دعا ۔ پاکیزگی ۔ زیارت کرنا ، باز رہنا ۔ غالب آنا) جو شریعت نے ترک کر دئے ہیں عرفیہ شرعیہ ہیں ۔اور شرح اشباہ للبیسری میں مستصفی سے نقل کیا گیا ہے (عرف و عادت اس امر کو کہتے ہیں جو معقول طور سے انسانی نفوس میں قرار پکڑ لے اور طبائع سلیمہ اس کو قبول کر لیں) ۔ شرح تحریر میں ہے (عادت وہ خصلت ہے جو بار بار کسی عقلی علاقہ کے بغیر عمل کراتی ہو) اس کے بعد ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ۔ (میری جانب سے توضیح ، یہ ہے

(۱) اس مقام پر سمجھ لینا ضروری ہے کہ جب کسی قطعی حرام کا ارتکاب کسی فرد سے قطعی ہو (ظنی) نہ ہو تو جس طرح اس کا ارتکاب خود کیلئے حرام ہے اسی طرح دوسرے کے حق میں اس کا محرک ہونا بھی حرام ہے ۔ لیکن جس صورت میں فعل کی حرمت تو قطعی ہے لیکن کسی دوسرے فرد سے اس کا ارتکاب قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے ، یعنی احتمال ہے کہ مرتکب ہو جائے اور احتمال ہے کہ مرتکب نہ ہو تو ایسی حالت میں تحریک یا مطالبہ جائز رکھا گیا ہے ۔ مسئلہ استثنائیہ دوبارہ ملاحظہ ہو ۔ (مترجم) ۔

که عادت کا لفظ معاودت سے ماخوذ ہے اس لئے بار بار واقع ہونے اور بار بار لوٹ آنے کی وجہ سے نفوس و عقــول انسانی میں قــرار حاصــل کر لیتی ہے ۔ بغیر کسی علاقہ اور قرینہ کے قولاً اس کو لوگ قبول کر لیتے ہیں ۔ جس کے بعد یہ ایک عرفی حقیقت بن جاتی ہے ۔ اس طرح مصداقی اعتبار سے عرف و عادت ایک ہی شئی ہیں اگرچہ مفہومی اعتبار سے دونوں مختلف نظر آتی ہیں) ۔

یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کــہ اکــثر مسائل میں عرف و عادت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے حتی کہ فقہاء نے اس کــو فقہ کے اصول میں شامل فرما کر (ایک قاعدہ اس طرح مقرر کر لیا ہے) باب ماتترک بــہ الحقیقۃ (یعنی ایسے امر کا بیان جس کے ذریعہ حقیقت پر عمل کرنا ترک کر دیا جاتا ہے) ۔ اورحقیقت کا ترک اسی عادت و استعمال کی دلالت سے واقع ہوا کرتا ہے ۔ اس کی دو قسمیں ہیں ۔ خاص ۔ اور عام ان ہر دو قسموں کی دو دو صورتیں وجــود میں آتی ہیں ۔ یا تو یہ دلیـل شــرعی اور کتب ظاہر الروایت کے منصوصات کے موافق ہوں گی ۔ یا نہ ہوں گی اگر موافق ہوں تو (انکا جواز) قابل گفتگو ہی نہیں ۔ اور اگر یہ دلیل شرعی اور منصوص علیہ مذہبی کے خلاف ہوں ۔ تو ان کو ہم دو بابوں میں بیان کرنا مناسب سمجھتے ہیں ۔

(باب اول) اگر کوئی عــرف دلیل شرعی کی اس طرح مخــالف ہو کہ اس عرف پر عمل کرنے سے دلیل شرعی کی کلیۃ مخالفت لازم آتی ہو ۔ اس کے رد کر دینے میں کسی شک کی گنجائش نہیں ۔ جیسا کہ لوگ کثیر محرمات کو اپنی عاداتِ میں داخل کر لیا کرتے ہیں ۔ مثلاً سود لینا ۔ شراب نوشی ۔ ریشم کا لباس استعمــال کــرنا ۔ سونے کا استعمال کرنا ۔ وغیرہ ذلک کہ ان کی حرمت منصوصہ ہے ۔

لیکن اگر یہ عادت من کل الوجود مخالف نہیں ہے ۔ مثلاً دلیل شرعی کے الفاظ عام ہیں اور عرف نے اس کے بعض افراد میں مخالفت کی ہے ۔ یا دلیل حــکم قیاسی ہے ۔ اس وقت عرف اگر عام ہو تو یہی معتبر ہو گی ۔ عــرف عام کا یہ مطلب ہے کہ ملک کے اکثر شہروں میں متعارف ہو ۔ اس لئے کہ عــرف عام (کسی عام کو) مخصوص کر دینے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ جیسا کہ تجربر سے نقل کیا جا چکا ہے ۔ اور ایسی عــرف کے ذریعــہ قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے ۔ چنانچہ ہم نے استصناع اور حمام میں داخل ہونے وغیرہ مسائل مذکورہ میں بیان کر دیا ہے ۔ اور کثیر مسائل ابواب فقہ میں اس سلسلہ کے فروع مذکور ہیں ۔

اور اگر عرف خاص ہے ۔ تو ایسی حالت میں مذہب میں معتمد یہ ہے کہ قابل اعتبار

نہ ہو گی جیسا کہ اشباہ میں ذکر کیا ہے ۔ فرمایا ہے کہ " حاصل مذہب یہ ہے کہ خاص کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا ۔ لیکن کثیر مشائخ نے اس کے اعتبار کئے جانے کا بھی فتوی دیا ہے " ۔ میں کہتا ہوں۔ مبسوط سرخسی کی کتاب الاجارات میں کہا گیا ہے ۔ " ایک شخص نے چکی والے کو گیہوں کا آٹا پیسنے کے لئے دیا اور اجرت میں ایک روپیہ اور ایک چوتھائی پیسا ہوا آٹا مقرر کیا ۔ یہ اجارہ فاسد ہو گا " ۔ یہ قفیز طحان کی حدیث کی تفسیر میں کہا گیا ہے ۔

اب اگر کسی حادثہ میں کوئی حکم نص کے ذریعہ ثابت ہو چکا ہو اور اس کا معنی معروف بھی ہو چکا ہو تو اب یہ حکم اس معنی کے تحت کسی فرع کی طرف منتقل کیا جا سکے گا ۔ اسی کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص تیل نکالنے کے لئے تیلی کو تل اس اجرت پر دے کہ اس تیل میں سے مثلاً ایک پاؤ تیل اس کی اجرت کا ہو گا یہ عقد فاسد ہو گا ۔ اس فساد کی علت بھی وہی ہے کہ تیلی کے عمل سے جو چیز پیدا ہو گی اسی کا بعض حصہ اس کی اجرت مقرر کیا گیا ہے ۔ پھر فرمایا ہے ۔ اگر پارچہ باف کو پارچہ بننے کے لئے سوت دیا گیا ۔ اور اجرت میں اسی پارچہ کا ایک یا دو گز پارچہ مقرر کیا گیا ، ظاہر مذہب میں یہ عقد بھی جائز نہ ہو گا ۔ کیونکہ یہ بھی قفیز طحان کے معنی میں داخل ہے ۔ (عابدین) رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا : ۔ ہمارے شیخ اس کے جواز کا فتوی دیا کرتے تھے ۔ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں یہ عرف ظاہر (غالب) ہو چکا ہے ۔ اگر ہم اس کے عدم جواز کا حکم دیں گے تو اس کی وجہ یہی ہو گی کہ ہم اس کو منصوص مسئلے پر قیاس کریں ۔ لیکن قیاس کو عرف کے مقابلہ میں ترک کر دیا جاتا ہے ۔ جس طرح استصناع میں کیا گیا ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ جس مقام پر ممانعت کی دلیل قفیز طحان پر قیاس کر کے حکم دینا ہو تو وہاں عرف پر عمل کر کے قیاس کو ترک کر دینا جائز ہو گا ۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ممانعت دلالت نص سے ثابت کی جائے گی نہ کہ نص سے ۔ اور عرف اگرچہ ترک نص کی صلاحیت نہیں رکھتی لیکن تخصیص نص کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ بخلاف چکی پر آٹا پیسے جانے اور آٹے سے اجرت ادا کر کرنے کے مسئلے کے کہ یہ مسئلہ منصوص علیہ ہے اس لئے اس کے مقابلے میں عرف کا اعتبار کر کے حکم دینا جائز نہ ہو گا ۔ یعنی اس کے خلاف لوگوں کا تعارف باطل ہو گا ۔

ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے اسی رسالے میں فرمایا ہے : ذخیرہ میں ہے عرف عام کے ذریعہ قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے اور نص کی تخصیص جائز ہے ۔ بخلاف عرف

خاص کرے - اس کے ذریعہ قیاس کو ترک کرنا جائز نہ ہو گا - مثلاً کسی ایک شہر کے رہنے والوں کا تعامل (عرف خاص کا درجہ رکھتا ھے -) اگر اس کے ذریعہ تخصیص کی گئی اور دوسرے شہر کے لوگوں کے تعامل نے اس تخصیص کو ممنوع قرار دیا تو اب ایک شکی حالت پیدا ہو جانے کی بنا پر تخصیص جائز نہ ہو گی - بخلاف استصناع کے عقد کے یہ ایسا تعامل ھے جو ملک کے تمام شہروں میں موجود ھے -

اس کے بعد یہ امر بھی واضح رھے کہ جن اموال میں ربا جاری ہوتا ہے اور شارع نے ان کے کیلی (ناپے جانے) والی اشیاء میں شامل ہونے کی نص فرمادی ھے - مثلاً گندم - جو - چھوارے - نمک - اگر ان اشیاء میں لوگوں کا تعامل وزن سے دیا جانا قرار پا جائے گا تو یہ ان کا وزنی ہونا جائز نہ ہو گا - (بلکہ کیلی ھی شمار کی جائیں گی) - امام ابو حنیفہ اور محمد رحمۃ اللہ علیہما کا یہی قول ھے - اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ بھی ھے کہ وزنی شمار ہونگی - لیکن جس قول میں آپ کی جانب سے جواز منقول ھے اس کی بنا پر لازم آتا ھے کہ عرف نص پر حاکم قرار پا جائے - تو یہ کیسے خیال کیا جا سکتا ھے کہ امام ابو یوسف اس کے قائل ہوں گے ؟

یاد رکھئیے کہ اس روایت کی بنیاد پر ایک گونہ تفصیل ھے ,, اور وہ یہ ھے کہ جب نص شرعی اور عرف میں تعارض واقع ہو اس وقت یہ دیکھنا ہو گا کہ نص کا حکم عرف پر مبنی ھے یا نہیں - اگر عرف پر مبنی ہو تو عرف کا اعتبار ہو گا - اور اگر عرف پر مبنی نہ ہو تو نص کا اعتبار ہو گا نص کے عرف پر مبنی ہونے کا یہ مطلب ھے کہ شارع کے عہد میں وہ اشیاء کیلی تھیں اور فی الجملہ موزونی ہونا بھی منصوص ھے - ایسی حالت میں اگر کوئی جدید عرف (ان اشیاء میں) وزن اختیار کر لے تو یہ نص کی مخالفت نہ ہو گی - بلکہ اس عرف پر حکم دیا جانا نص کی اتباع ہو گی ،، -

تنویر الابصار اور اس کی شرح درمختار کے باب الربا میں مذکور ھے (جن اشیاء کے کیلی ہونے پر شارع نے تنصیص فرما دی ھے مثلاً گیہوں - جو - کھجور - نمک ، یا جن کے وزنی ہونے پر نص وارد ہوئی ھے - جیسے سونا چاندی - تو ایسی اشیاء کبھی متغیر نہ ہونگی - لہذا گیہوں کو گیہوں کے عوض وزن سے فروخت کرنا جائز نہ ہو گا - جس طرح سونے یا چاندی کو کیلی طریقہ پر جائز نہ ہو گا - خواہ ان پیمانوں میں مساوات بھی کیوں نہ باقی رکھی جائے - اس لئے کہ نص عرف سے زیادہ قوی ہوتی ھے - لہذا ایک قوی کو ادنی کے ذریعہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا - اور جن اشیاء میں نص وارد نہیں ہوئی ھے ان میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا - یعنی لوگوں کی عادات ملحوظ ہوں

گی کیونکہ عادات اپنے جاری کردہ معاملات میں جواز کی دلیل ہوتی ہیں ۔ جس کی دلیل یہ حدیث ہے (ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن) ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ مطلقاً عرف کا اعتبار کیا جائے گا ۔ کمال نے اس قول کو ترجیح دی ہے ۔ اور سعدی افندی نے اس قول کے مطابق روپیہ میں شمار کر کے قرض کا لین دین اور آٹے کا تول کر فروخت کرنے کے جواز کا حکم (جو کہ ہمارے زمانے میں مروج ہے) اس کے فروع میں بیان کیا ہے) اور کافی میں تحریر ہے کہ فتوی لوگوں کی عادات کے مطابق دیا جائے گا ۔ (بحر ۔ صاحب بحر نے اسی کو برقرار رکھا ہے) ۔

ابن عابدین نے فرمایا ہے (محقق ابن ہمام کا ظاہر کلام اسی روایت کو ترجیح دیتا ہے ۔ چنانچہ ابو حنیفہ اور محمد رحمۃ اللہ علیہما کے قول کے مطابق اشیاء مذکورہ میں لوگوں کا تعامل نص کے خلاف قابل اعتبار نہ ہو گا ۔ اس لئے کہ عرف نص کا مقابلہ نہیں کر سکتی ۔ اور امام ابویوسف کے ایک قول کے مطابق جائز ہو گا جب کہ نص کا حکم عرف پر مبنی ہو ! اور ابویوسف کی وہ روایت جس کی ترجیح محقق ابن ہمام و دیگر بعض محققین سے منقول ہے وہ لوگوں کی سہولت اور ایک عظیم حرج کے دفع کرنے کے پیش نظر ایسے امور میں ہے جس کے لوگ اپنے استعمال میں عادی ہو چکے ہیں باوجود یکہ شارع کی نص ان کے کیلی اور موزونی ہونے میں اس کے خلاف ہے ۔

(دوسرا باب) اس عرف کے سلسلہ میں جو اجتہاد و رائے پر مبنی مسائل فقہیہ کے مخالف ہو اور ان امور میں صریح نص موجود نہ ہو ! بلکہ ان میں سے زیادہ مسائل ایسے ہوں کہ ہر مجتہد نے اپنے زمانہ کی عرف و عادت کے اعتبار سے حکم دیا ہو ۔ جس کی یہ حیثیت ہو کہ اگر وہ مجتہد کسی مابعد کے ایسے زمانے میں موجود ہوتا تو اس زمانہ کی جدید عرف و عادت کا اعتبار کر کے سابقہ عرف کے خلاف حکم دیدیتا ۔ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے (اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کے شرائط میں یہ شرط رکھی ہے کہ مجتہد کے لئے لوگوں کی عادات کی معرفت ضروری ہے ۔ کیونکہ اکثر احکام زمانے کے تغیر کے ساتھ اس کے عرف کے تغیر سے متغیر ہو جاتے ہیں ۔ یا اہل زمانے کی ضرورت اور ان کے فساد کے پیش نظر ان کا تغیر (ضروری) ہو جاتا ہے ۔ یہاں تک کہ اگر زمانہ گذشتہ کے احکام کو اس عہد جدید میں جوں کا توں باقی رکھا جاتا ہے تو یہ انسانوں کی مشقت اور ضرر کا سبب ہو جاتا ہے اور جو شرعی قواعد تخفیف و سہولت و دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں ان کی مخالفت لازم آتی ہے) یہی وجہ ہے کہ آپ مشائخ مذہب کو دیکھیں گے کہ

انہوں نے کثیر مسائل میں مجتہدین سابقین کی مخالفت کی ہے ۔ اسی بنا پر کہ ان کا حکم ان کے زمانے کی عرف اور عادت پر مبنی تھا ۔ یہ مشائخ جانتے تھے کہ اگر سابقین اس عہد میں موجود ہوتے تو قواعد مذہب کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہی حکم دیتے جو خود ان مابعد کے مشائخ کا اپنا قول ہے ۔ جس کے منجملہ تعلیم القرآن پر معاوضہ لینے کے جواز کا حکم اور اس کے مثل دیگر مسائل کے احکام ہیں ۔ اس لئے کہ صدر اول میں معلمین کو عطیات (حکومت سے) دئے جاتے تھے ۔ اس عہد میں ان کا سلسلہ منقطع ہو چکا تھا ۔ اب اگر یہ معلمین بغیر اجرت کا سلسلہ جاری رکھتے تو ان کے اپنے اہل و عیال بھوکوں مرتے ۔ اور اگر وہ کسب معاش کے لئے کوئی پیشہ یا صنعت اختیار کرتے تو پھر دین اور قرآن کی تعلیم کا خاتمہ لازم آتا ہے ۔ لہذا ان حضرات نے تعلیم القرآن پر معاوضہ لینے کا فتوی صادر فرمایا ۔ اسی طرح امامت اور اذان کا معاوضہ (جائز و صحیح قرار دیا) ۔ حالانکہ یہ تینوں ائمہ مذہب امام ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف کے قول کے خلاف ہے ۔ یہ حضرات ان امور میں معاوضہ لینا جائز نہیں فرماتے جس طرح دیگر عبادات روزہ ، نماز ، حج اور قرآن کی تلاوت کا معاوضہ جائز نہیں ہے ۔

اسی کے منجملہ امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ کا یہ قول ہے کہ شہادت میں شاہدین کی ظاہری عدالت پر اکتفا نہیں کی جائے گی ۔ باوجودیکہ یہ قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کے بالکل مخالف ہے کہ ظاہری عدالت قبول شہادت کے لئے کافی ہو گی ۔ اس لئے کہ امام اعظم کے عہد میں لوگوں کے اندر (صدق و عدالت) کا غلبہ تھا ۔

اسی طرح مذکورہ دونوں امام سلطان وقت کے ماسوا دیگر افراد کے اکراہ کو بھی اکراہ تسلیم کرتے ہیں حالانکہ امام ابوحنیفہ سلطان وقت کے ساتھ اکراہ کو مخصوص کرتے ہیں ۔ کیونکہ امام کے عہد میں حاکم اعلی کے ماسوا کسی دوسرے کو اکراہ کی طاقت نہ تھی ۔

منجملہ انہی مسائل کے یہ بھی ہے کہ ساعی پر ضمان عائد ہو گا ۔ حالانکہ یہ قول مذہب کے اس قاعدے کے خلاف ہے کہ (ضمان مباشر پر عائد ہوتی ہے نہ کہ سبب بننے والے پر) لیکن فساد برپا کرنے والوں کی کثرت کے پیش نظر ضمان کے عائد ہونے کا حکم دیا گیا ۔

یا اجیر مشترک پر ضمان کا عائد ہونا ۔ یا وصی کا یتیم کے اور وقف کے مال میں

مضاربت کا جائز نہ ہونا ـ یا وقف کے مکانوں کو ایک سال سے زائد کے لئے کرایہ پر نہ دینا۔ زمین کو تین سال سے زائد نہ دینا ، یہ تمام مسائل اصل مذہب کے خلاف ہیں اس لئے کہ اصل مذہب کا حکم ، ضمان عائد نہ ہونا اور مدت کا مقرر نہ ہونا ، واضح ہے یا عورتوں کا نماز کے لئے مساجد کی حاضری سے منع کر دینا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جائز تھا ـ

(متاخرین مشائخ کا) یہ فتوی ہے کہ شوہر اپنی زوجہ کو باوجود مہر ادا کر دینے کے اپنے ہمراہ سفر میں نہیں لے جا سکتا ـ جس کی علت زمانے کا فساد ہے ـ اسی فساد زمانہ کی علت کے تحت حکم دیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کی طلاق کی قسم کھا کر استثنا (ان شاء اللہ کہدینے) کا اظہار کرے تو اس کا یہ قول قابل اعتبار نہ ہو گا ـ حالانکہ ظاہر روایت اس کے خلاف ہے ـ

یا دخول کے بعد عورت جب یہ کہے کہ ,,میں نے اپنے مہر معجل پر قبضہ نہیں کیا تھا ،، تو اس کے اس قول کی تصدیق نہ کی جائے گی (بلکہ اس کو قابضہ تصور کیا جائیگا) قاعدہ مذہب کی رو سے عورت منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے ـ لیکن چونکہ عادت یہ جاری تھی کہ بغیر ادائیگی مہر معجل زفاف پر قدرت حاصل نہ ہوتی تھی ـ اس لئے عورت کے قول کو قابل رد قرار دیا گیا تھا ـ (لیکن فی زمانہ مہر کے دینے لینے کا عرف نہ رہا اس لئے عورت کا قول معتبر ہو گا) ـ

مشائخ بلخ کا فتوی ہے کہ جب کوئی شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہے (ہر حلال میرے لئے حرام ہے) عرف (کے تقاضہ) کی بنا پر عورت کو طلاق ہو جائیے گی ـ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہو گی ـ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ نے اپنے مقامات کے عرف پر یہ حکم دیا تھا لیکن ہمارے عرف میں اس کلام سے منکوحہ کو اپنے اوپر حرام کر دینا مقصود ہوتا ہے ـ

اسی طرح بیع الو فاء عقد استصناع کا جواز یا حمام کا دخول و غسل حمام میں ٹھہرنیکی مدت کے مقرر کرنیکے بغیر اور اسی طرح پانی کی مقدار کے تعین کے بغیر ممنوع نہ ہونا ـ اور اس کے ماسوا دیگر مسائل جن کے احکام میں اہل زمانہ کی عادات اور حالات کے اختلاف سے اختلاف پیدا ہو گیا ہے ـ بہت کثرت سے ہیں جن کا پورے طور پر احاطہ کر لینا مشکل ہے ـ

اسی قاعدے سے قریب ایسے کثیر مسائل ہیں جن میں حالات عرفیہ کے قرائن کو پیش نظر رکھ کر حکم دیا گیا ہے میں (اتاسی) کہتا ہوں : بدائع میں کہا گیا ہے :

علامات (وقرائن) کے ذریعہ ترجیح دیئے جانے کے سلسلہ میں شریعت کی اجازت موجود ہے :۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں ارشاد فرمایا ہے (و شہد شاہد من اہلہا ۔ الآیۃ) ۔ اور اس عورت کے اہل ہی میں سے ایک شاہد نے شہادت دی (کہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کی قمیض سامنے سے پاریدہ ہے تو عورت سچی اور یوسف علیہ السلام جھوٹے ہیں اور اگر پشت کی جانب سے پاریدہ ہے تو یوسف علیہ السلام سچے ہیں اور عورت جھوٹی ہے ، چنانچہ قمیص کا آگے یا پیچھے سے پاریدہ ہونا ایک علامت اور قرینہ تھا) ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ ایک دوکان میں دو شخص کاروبار کر رہے ہوں ، ان میں سے ایک موتیوں کی تجارت کرتا ہو اور دوسرا چمڑا پکانے والا ہو ۔ اگر ان کے درمیان اختلاف پیدا ہو تو (سامان میں موتیوں کا موتیوں والے کے حق میں اور چمڑے کا چمڑا پکانے والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ۔ اسی طرح جب پرنالے اور چکی کے پانی میں اختلاف ہو ۔ اسی طرح جب دیوار یا بونڈری وال اور نالیوں میں اختلاف ہو ۔

جس شخص کو اپنے ہمسایہ کے مکان فروخت کرنے کی ، یا کسی رشتہ دار کے مکان فروخت کرنے کی اطلاع ہوئی اور وہ اس موقعہ پر خاموش رہا یا ایک شخص دوسرے کے مقبوضہ مکان میں اس کے ایسے تصرفات کا معائنہ کرتا رہا جو ایک مالک اپنی ملکیت میں کیا کرتا ہے مثلاً عمارت گرانا ۔ بنانا اور خاموش رہا ۔ تو اس خاموشی کے بعد اگر یہ مکان پر دعوی کریں ان کا دعوی قابل سماعت نہ ہو گا ۔

چنانچہ جو علامات و قرائن قاطعہ ہوں ان پر عمل کرنا اسی دفعہ کے تحت داخل ہیں ملاحظہ ہو دفعہ (۱۷۴۱) ۔

پھر اس پر بھی غور کرنا ہو گا کہ جب زمانے اور حالات کے تغیر کی بنا پر جدید عرف و عادت وجود میں آگئے ہوں تو کیا مفتی کو ان کے موافق کتب مذہب کے منصوصات کی مخالفت کرتے ہوئے فتوی دینا جائز ہو گا ؟ ۔ چنانچہ اس سلسلہ میں یہ جان لینا ضروری ہے کہ جن متأخرین فقہاء نے منصوصات فی المذہب کی مخالفت کی ہے وہ محض زمانے اور عرف کے تغیر ہی کی بنا پر کی ہے (اس نظریہ کے تحت کہ) اگر متقدمین فقہاء اس عہد میں موجود ہوتے تو وہی حکم دیتے جو متأخرین نے دیا ہے۔ تاکہ مظلوم سے ظالم کے ظلم کا اور ایک سرکش سے اس کی سرکشی پر مبنی دعوی کا دفعیہ ہو سکے ۔ لیکن مفتی اور حاکم کو صحیح النظری کے ساتھ شرعی احوال اور فروع کے احکام کا متبحر ہونا ضروری ہے ۔ اس کے ساتھ ہی زمانہ اور اہل

زمــانه کے حالات و عادات پر پورا پورا وقوف بھی حاصل ھونا چاھئے ـ اور اس پر بھی که کون عرف عام کے درجه میں ھے اور کون عرف خاص کے درجه میں اور آیا یه نص شــرعی کے مخالف ھے یا نہیں (اور مخالفت کس درجه کی ھے) ـ کیونکه ھر عرف عام بھی شارع کی نص کا مقابله نہیں کر سکتی جس طرح که ھم نے بیان کیا ـ کیا آپ اس مسئله پر غور نہیں کرتے که ایک مغربی مرد ایک مشرقی عورت سے نکاح کرے جــن دونوں کے درمیان چھـ مــاہ کی مســافت سے زیادہ کا بعد ھو لیکن اس کے باوجود مولود بچه ثابت النسب ھو گا جو اس حدیث میں منصوص ھے (الولد للفراش) حالانکه ایسی صورت میں (زوجین) کے درمیان اجتماع محال نظـــر آتا ھے ـ اور اس کی عـــلت جیسا که کتب اصول میں ھے یه ھے که ثبوت نسب کا حــکم اگرچه حقیقی مجامعت پر مبنی ھے لیکن اس کا ظاھری سبب نکاح ھے اس لئے که مجامعت ایک پوشدہ أمر ھے لہذا ثبوت نسب میں نکاح کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ـ اسی لئے رسول الله صلی الله علیه وسلم نے ارشاد فرمایا ھے (الولد للفراش و للعاھر الحجر) بچه اسی کا ھو گا که عورت جس کا فرش ھے ـ اور حرام کار کے لئے پتھر ھیں ـ

اسی طرح جب کسی حادثه میں شاھدوں کی شہادت اور قرائن (علامات) ایک دوسرے کے مخالف ھوں تو وھاں شہادت کا اعتبار کیا جائے گا اور قرائن ناقابل اعتـــبار ھوں گے ـ بشرطیکه (ظاھری) احساس شہادت کی تکذیب نه کرتا ھو ـ مثلاً دو شخصوں نے شہادت دی که زید نے عمـــر کو قـــتل کـــر دیا اور اس کے بعـــد ھی عمـــر زندہ آ گیا ، یا اس مــکان کا کــرایه اس کے مثل فــلاں مــکان کی مانند ھونا چاھئیے لیکن اس دوسرے مکان کے معائنه کرنے والوں نے بیان کیا که : نہیں اس کا کرایه یه ہے ـ

اور کبھی ایسا بھی ھوتا ھے که جس احتمال پر قرینه قائم ھوتا ھے اس کے مقابله میں دوسرا احتمال بھی بہت ممکن نظر آتا ھے ـ جیسا که کسی مــکان کے دروازے پر ایسا منقوش پتھر لگا ھوا دیکھا جائے جس سے اس مــکان کا وقف ھونا ظاھر ھوتا ھو ـ صرف اس سے اس مــکان کا وقف ھونا ثابت نه ھـــو گا ـ اس لئے کـــه یہاں یه احتمال بھی موجود ھے که مــکان کے مالک نے وقف کرنے کے ارادے سے پتھر لگایا ھو اور ابھی وقف نه کیا ھو ، یا وقف کرنے سے قبل انتقال کر گیا ھو ـ جیسا که فقہاء نے اس کی تصریح کی ھے ـ یا یه که وقف کر دیا ھو لیکن اس کے بعد کسی دوسرے شخص نے اس مــکان پر استحقاق کا دعوی کر دیا ھو ـ اور یه ثابت کر دیا ھو که یه مــکان اس کی ملکیت تھا ـ اور اس کے علاوہ دیگر ایسے احتمالات نکل ســکتے ھیں که جن کے ظاھر ھونے پر مــکان

جس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس میں ایک قدیم عرصہ سے مالکانا تصرفات کرتا چلا آ رہا ہے اور اس عرصہ میں کسی نے اس سے مکان کے متعلق کوئی جھگڑا نہ کیا ، اس مکان کے متعلق فقہاء نے تصریح کر دی ہے کہ قدیم تصرفات انسان کی ملکیت کی قوی علامات میں سے ہے ـ اور (ابن عابدین رحمہ اللہ) نے اپنے رسالہ (مذکورہ) میں فرمایا ہے (اسی وجہ سے بعض محققین نے کہا کہ حاکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ حوادث سے کلیۃً اور واقعات و احوال انسانی سے پورے طور پر واقف ہوتاکہ صادق و کاذب حق و باطل میں تمیز کر سکے ـ اور دونوں کے مطابق صحیح حکم دے سکے ـ اور جو حکم واجب ہو وہ واقع کے مخالف نہ ہو!

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ کسی ماہر استاذ سے استخراج مسائل کا طریقہ حاصل کرے صرف مسائل کا حافظ ہونا اور دلائل پر عبور حاصل کرنا کافی نہ ہو گا ـ اسی وجہ سے منیہ (المفتی) میں کہا ہے کہ : (اگر ایک شخص ہمارے مشائخ کی تمام کتب کو قابو میں کر لے تب بھی اس پر واجب ہے کہ فتوے کے لئے کسی سے تلمذ حاصل کرے تاکہ اس طریقہ میں بصیرت حاصل ہو سکے ـ کیونکہ بسا اوقات اہل زمانہ کے حالات کے پیش نظر مسئلہ کا جواب اس طرح دینے کی ضرورت پیش آتی ہے جو شریعت کے مخالف نہ ہو ـ ! وہ بیان بھی اسی مطلب کے قریب ہے جس کو اشباہ نے (فتاوی) بزازیہ سے نقل کیا ہے ـ کہ مفتی کو اس مصلحت کے مطابق فتوی دینا چاہئے جو اس وقت اس کو نظر آتی ہو ـ

(تنبیہ)

یاد رکھئے کہ ـ عرف عام اور خاص اس وقت معتبر ہونگے جب لوگوں میں اس طرح شائع ہو جائیں کہ اہل عرف عام طور سے اس کی عادی ہو چکے ہوں یا ان کی اکثریت اس پر عامل ہو چکی ہو اس لئے کہ اقلیت کا عدم علم اور عمل قابل لحاظ نہیں ہوا کرتا ، فقہاء نے عرف پر مسائل کے احکام صادر کئے ہیں ـ چنانچہ جب درختوں میں کچھ پھل آ گیا ہو اور کچھ پیدا ہونے سے باقی ہو ـ ان کی بیع کو ہمارے بعض علماء نے جائز رکھا ہے ـ

شمس الأئمہ حلوانی نے پھلوں اور بینگن ـ کدو ـ کھیرہ ـ وغیرہ کی بیوع میں جواز کا فتوی دیا ہے ـ اور شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا ہے ـ (میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو گی ـ اس لئے کہ یہ راستہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب

ضرورت لاحق ہو ۔ لیکن یہاں ضرورت کا سوال موجود نہیں ھے اس لئے کہ یہاں (کسی تکلف کے بغیر) یہ ممکن ھے کہ ان مذکورہ اشیاء کے اصول ھی کو فروخت کر دیا جائے مع ان پھلوں کے جو بیلوں میں آ چکے ھیں اور بیع کے بعد جو پیدا ھوں وہ مشتری کی ملکیت میں پیدا ھوں ۔ یا یہ کہ اس وقت جتنے پیدا ھو چکے ھیں مشتری ان کو اس وقت کی قیمت سے خرید لے اور جو بعد میں پیدا ھوں ان کو اس وقت خرید لے یا یہ کہ جتنے موجود ھیں ان کو پوری قیمت سے خرید لے اور مابقی پیدا ھونے والے پھلوں کو بائع مشتری کے لئے حلال کر دے ۔ اس طرح دونوں فریق کا مقصد حاصل ھو جائے گا اور بیع معدوم کے ناجائز عقد کے جواز کا ارتکاب بھی لازم نہ آئے گا ۔)

مجھ (اتاسی) سے بھی اسی کے مانند ایک حادثہ کے متعلق سوال کیا جا چکا ہے۔ ھمارے دیہات کے بعض قبائل مثلاً قبیلہ عنزہ وغیرہ میں یہ متعارف ھو گیا ہے کہ یہ لوگ باھم یا دیگر اھل شہر کے ساتھ گھوڑیوں کی خرید و فروخت اس شرط پر کیا کرتے ھیں کہ اس کا پہلا اور دوسرا بچہ بائع کا ھوگا چنانچہ اسی صورت کے واقعہ میں ایک مشتری کے پاس گھوڑی نے بچہ دیا ۔ بائع کے مطالبہ پر مشتری نے بچہ دینے سے انکار کر دیا ۔ اب سوال یہ ھوا کہ کیا اس شرط کے ساتھ یہ متعارفہ بیع جائز ھوگی یا فاسد ؟ میں نے اس بیع کی صحت کا فتوی نہیں دیا ۔ اس لئے کہ ایسی شرط کے ساتھ بیع کرنا جو عقد کے اقتضاء کے خلاف ھو منصوص علیہ ہے جس میں متعاقدین میں ایک کے لئے انتفاع کی شرط ہے اب ایسی بیع کی صحت کا فتوی عرف کا لحاظ کرتے ھوئے کسی طرح جائز نہ ھوگا ۔

اس کے ماسوا اگرچہ بعض علماء کے نزدیک عرف خاص بھی معتبر و معمول بہا ھوتا ہے اور اس دفعہ کی عبارت (العادة عامة كانت او خاصة) کا منشاء بھی یہی ہے لیکن اس کا مقصد درحقیقت وہ نہیں ہے جو سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ جو شخص مسائل کی تلاش کرے گا اس کو یہ معلوم ھو جائے گا کہ یہ حکم اس وقت جاری ھوگا جب کہ عرف کی رعایت کرنے میں حرج واقع نہ ھوتا ھو (لیکن مذکورہ صورت میں) بغیر ضرورت کے یہ ممکن ہے کہ عقد کے وقت گھوڑے کی قیمت ان مشروط دو بچوں کے علاوہ کی جائے اور پھر ان دونوں بچوں کے ساتھ مشمولہ طور پر کی جائے پھر ان دونوں قیمتوں کا فرق معلوم کیا جائے مثلاً اس شرط کے بغیر اس کی قیمت پچاس ہزار قرش کی ھوتی ہے اور اس شرط کے ساتھ تیس ہزار قرش کی اب معلوم ھوا کہ پچاس ہزار کے منجملہ بیس ہزار دو بچوں کے مقابلہ میں آتے ھیں ، اب پچاس ہزار قرش کے عوض اس

طرح بیع کی جائے کہ تیس ہزار نقد دے دیئے جائیں اور بیس ہزار کی ادائیگی کیلئے ایک مدت معین کر دی جائے (پھر اگر ضرورت محسوس ہو تو یہ مدت مزید بڑھا دی جائے اور بائع مشتری سے یہ شرط کر لے کہ ہمیں بیس ہزار کی جو رقم اس کی مشتری کے ذمہ باقی ہے جب گھوڑی کے بچے مشتری بائع کو دے دے گا تو بائع مشتری سے یہ رقم ساقط کر دے گا ۔ اس صورت میں پچاس ہزار کے زرثمن پر بیع منعقد ہو جائے گی ۔ اور جس ابراء کی بائع نے شرط لگائی ہے یہ شرط باطل ہو جائے گی اس لئے کہ تنویر الابصار اور اس کی شرح درمختار میں منقول ہے کہ (ابراء کی شرط فاسد ہے اس کی تعلیق کسی شرط کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی) ۔ لہذا یہ بیس ہزار کی رقم مشتری کے ذمہ دین باقی رہے گی ، اب اس کے بعد یا تو گھوڑی کے بچہ پیدا ہوگا یا نہیں ، اگر پیدا ہو جائیں تو بائع ان کو بیس ہزار کے عوض جو مشتری کے ذمہ باقی ہیں بطور بیع خرید لے لیکن اگر بچے نہ پیدا ہوں ، جانور بانجھ ثابت ہو یا فوت ہو جائے تو مشتری کے ذمہ جو باقی رقم دین ہوگی وہ بائع کو ادا کر دے گا ۔ اس طریقہ پر عقد کرنے سے بائع اور مشتری دونوں اس عقد سے محفوظ ہو جائیں گے جو نصوص مذہب کے مطابق عقد فاسد ہوتا ۔

اس کے ماسوا دفعات ۱۸۸ و ۲۵۱ و ۲۳۳ و ۲۴۳ و ۲۵۱ و ۲۵۳ و ۳۹۱ و ۵۵۵ و ۸۲۹ و ۱۳۱۵ و ۳۶۵ و ۶۲۲ تمام اسی عرف پر مبنی ہیں (یعنی ان کا استخراج عرف کو ملحوظ رکھتے ہوئے کیا گیا ہے) ۔

دفعہ : ۳۷ ((لوگوں کا عملی رواج واجب العمل ہے، اس پر عمل کیا جائے))

اس دفعہ کے تحت مندرج قاعدہ ، اور سابقہ قاعدہ اپنے مقصد کے اعتبار سے متحد ہیں ، یعنی جب لوگوں کی عادات شرع کے نصوص کے مخالف نہ ہوں تو وہ حجت و دلیل ہو سکیں گی ، ان پر عمل کرنا واجب ہوگا ۔ اس لئے کہ عادت ایک مضبوط فیصلہ ہوتا ہے ۔ چنانچہ دفعہ ۳۸۸ کا مسئلہ اسی قاعدے پر مبنی ہے جس میں کہا گیا ہے (کسی) شخص نے صنعت گر سے کہا کہ میرے واسطے فلاں چیز اتنے قرش پر بنا دو ۔ اور صنعت کار نے قبول کر لیا ۔ تو بیع استصناع منعقد ہو گئی ۔ مثلاً کسی نے اپنا پیر دکھا کر کاریگر سے کہا کہ فلاں قسم کا ایک جفت موزہ میرے واسطے اتنے قرش میں بنا دو ۔ اور کاریگر نے قبول کر لیا یا کسی بڑھئی سے بات چیت کی کہ میرے لئے اتنے قرش میں ایک ناؤ یا کشتی جس کا طول یہ ہو اور عرض یہ ہو اور اس کی پوری کیفیت یہ ہو ۔

بنا دے اور بڑھئی نے یہ فرمائش قبول کر لی تو بیع استصناع کا معاملہ ہو گیا یا کسی نے ایک کارخانہ دار کو کہا کہ میرے لئے ایسی ایسی (پوری تفصیلات) بندوق اتنے قرش میں بنا دو اور کارخانہ دار نے قبول کر لیا تو بیع استصناع کا معاملہ منعقد ہو گیا ۔

اسی بنا پر اشباہ میں کہا ہے جب شرح سے عرف کا تعارض واقع ہو تو عرف کے استعمال کو مقدم رکھا جائے گا ۔ خصوصاً قسمیں کھانے کے مسائل میں ۔ مثلاً ایک شخص نے قسم کھائی فرش پر نہیں بیٹھے گا یا قسم کھائی کہ چراغ روشن نہ کرے گا اس وقت زمین پر بیٹھنے یا دھوپ میں جانے سے اس کی قسم نہ ٹوٹے گی اگرچہ اللہ تعالی نے (قرآن مجید میں) زمین کو فرش اور سورج کو چراغ (کے لفظوں) سے تعبیر کیا ہے۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ گوشت نہ کھائے گا تو مچھلی کا گوشت کھانے سے قسم نہ جائے گی اگرچہ اللہ تعالی نے مچھلی کے گوشت کو بھی گوشت کہا ہے اور اگر یہ قسم کھائی کہ چھت کے نیچے نہ بیٹھے گا تو آسمان کے نیچے ہونے سے قسم باطل نہ ہوگی اگرچہ اللہ تعالی نے آسمان کو چھت کہا ہے۔

بدائع کی کتاب الایمان میں کہا گیا ہے۔ اگر ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ مکان میں داخل نہ ہوگا اس کے بعد وہ گرجے یا مسجد وغیرہ میں داخل ہوا یا کعبہ یا حمام یا دروازے کی دھلیز یا دروازے کی برساتی کے نیچے داخل ہوا اس کی قسم پوری رہے گی باطل نہ ہوگی اس لئے کہ یہ مقامات عرفاً و عادۃً مکان نہیں کہے جاتے اگرچہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب عزیز میں کعبہ کو بیت (مکان) فرمایا ہے ارشاد ہے (ان اول بیت وضع للناس للذی ببکۃ) اور مساجد کو بھی ایسا ہی فرمایا ہے ارشاد ہے (فی بیوت اذن اللہ ان ترفع ویذکر فیھا اسمہ) اس لئے کہ قسموں کی بنیاد اہل لسان کی عرف و عادت پر مبنی ہوتی ہے نہ کہ محض الفاظ کے استعمال پر ۔

(تنبیہ)

ان مسائل میں شریعت کے مقابلے میں عرف (انسانی) کو حاکم بنانا لازم نہیں آتا ، "بلکہ حقیقت یہ ہے کہ لوگ اپنی عرف اور استعمال میں چراغ سے آفتاب اور فرش سے زمین اور چھت سے آسمان کبھی مراد نہیں لیا کرتے " غور کیجئے اگر ایک شخص اپنے اقارب کے لئے وصیت کرے اور اقارب میں وارث اور غیر وارث افراد موجود ہوں تو وارث

اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے ۔ اگرچہ وصیت کرنے والے نے اسی کا ارادہ بھی کر لیا ہو اس لئے کہ شرع نے وارث کے حق میں وصیت کو جائز نہیں قرار دیا ہے ۔ اور وارث کو اقارب کے لفظ سے مخصوص طور پر خارج کر دیا ہے اس لئے عرف اس کا مقابلہ نہ کر سکے گی ۔ اسی طرح انسان کا بیٹا یا اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد اقارب کے لفظ میں شامل نہ ہوگی کیونکہ عرف میں ان پر اقارب کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا (درمختار)

دفعہ : ۳۸ ((جو امر عادۃً ممنوع ہوگا وہ حقیقی ممنوع کی طرح متصور ہوگا))

اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ جو شیء ممتنع ہو متکلمین کے نزدیک اس کے متعدد اقسام ہیں ۔ (۱) ممتنع حقیقی جس کو ممتنع لذاتہ بھی کہتے ہیں یہی ممتنع عقلی بھی ہوتا ہے اب یا تو یہ عقلاً و لذاتہ ممتنع ہوگا جیسے باری تعالی کا شریک اور اجتماع نقیضین (منفی و مثبت) اور جمع بین الضدین (۲) لغیرہ ممتنع ہوگا یہ وہ ممتنع ہے جس کے عدم وقوع سے اللہ تبارک وتعالی کا ارادہ متعلق ہو چکا ہو جیسے کہ ابوجھل کا ایمان چنانچہ یہ ایمان اگرچہ فی نفسہ ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ تعالی نے یہ ارادہ فرما لیا ہے کہ ابوجھل سے وجود میں نہ آئے اس لئے یہ ممتنع لغیرہ قرار پاگیا ۔ چنانچہ ممتنع کی اول قسم یعنی ممتنع لذاتہ کے سلسلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کا اتفاق ہے کہ اس سے بندے کو مکلف نہیں کیا جاتا ۔ جس طرح کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ ممتنع لغیرہ سے مکلف کیا جاتا ہے ۔ (اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارادہ ایک مخفی امر ہے جس پر بندے کا اطلاع پانا اسی وقت ممکن ہے جب کہ خود اللہ تبارک و تعالی کی طرف سے مطلع کیا جائے اور یہ عام انسانوں کے لئے ممکن نہیں بلکہ ان کے حق میں وہ فی نفسہ ممکن اور قابل تکلیف ہی قرار پاتا ہے) ۔

یا یہ کہ وہ عادۃً ممتنع ہوگا ۔ مثلاً آسمان پر چڑھ جانا ۔ اس کے متعلق جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ اس کا مکلف نہیں کیا جاتا بخلاف اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے وہ اس کی تکلیف کی وقوع کے قائل ہیں اور جواز تکلیف میں دیگر علماء کا اتفاق ہے مقاصد میں کہا گیا ہے ! علماء کے مابین جواز تکلیف میں اختلاف ہے نہ کہ وقوع تکلیف

میں کیونکہ اس ممنوع پر تکلیف کا واقع ہونا قطعا ممنوع ہے۔ مواقف سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ وہاں کہا گیا ہے کہ ہم اس کو جائز کہتے ہیں اگرچہ تلاش کے بعد موجود نہیں پایا گیا ۔ اور معتزلہ کے نزدیک اس کی تکلیف ممنوع ہے۔

لیکن فقہاء چونکہ احکام میں مکلفین کے افعال کو پیش نظر رکھتے ہیں ان کے نزدیک عادةً ممنوع حقیقی ممنوع کے درجہ میں ہے۔ چنانچہ دفعہ (۷۹) میں ہے کہ آدمی کے اقرار پر اس سے مواخذہ کیا جائے گا اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا اقرار جھوٹ ہو۔ اور اس پر مواخذہ نہ واقع ہو لیکن چونکہ انسان کا اپنی ذات پر ایسے امر کا اقرار کرنا جو اس کی ذات کے لئے مضر ہو عادةً ممنوع ہے لہٰذا اس عادی ممنوع کو حقیقی ممنوع کا درجہ دے کر اس پر مواخذہ کا حکم دیا گیا ۔ یہ قول امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمة اللہ علیہما کا ہے اور یہی قیاس چاھتا ہے ! لیکن مجلہ نے امام ابو یوسف کا قول لیا ہے جیسا کہ دفعہ (۱۵۸۹) میں مذکور ہے۔ (کسی شخص نے پہلے کسی امر کا اقرار کیا تھا اور پھر اس نے اس اقـرار کے جھوٹا ہونے کا دعوی کیا ۔ اب مقرلہ سے اس امر پر حلف لیا جائے گا کہ مقر اپنے دعوے ثانیہ میں کاذب نہیں ہے۔ یہ قول (امام ابو یوسف رحمة اللہ علیہ کا) استحسان پر مبنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض کے لین دین کے وقت فریقین قرض دینے اور لینے سے قبل دستاویز تحریر کرتے ہیں ۔ اس کے بعد مال دیا اور لیا جاتا ہے لہٰذا ایسی صورت ہوتے ہوئے اقرار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بلکہ مقرلہ کو حلف دیا جائے گا ۔ اس لئے کہ جب مقرلہ سچا ہے تو اس کو حلف اٹھانے میں کوئی تکلف نہ ہوگا ۔ (درر) ۔

اس کے فروع میں یہ مسئلہ بھی ہے جو دفعہ ۱۶۲۹ میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی عمر سے بڑی عمر والے کے حق میں یا کسی ایسے شخص کے حق میں جس کا نسب لوگوں میں مشہور اور معروف ہے یہ دعوی کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو مدعی سے نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ دونوں حالتوں میں ایسا ہونا عقلاً ممنوع ہے۔

جو امر عادةً محال ہو اس کی مثال درمختار میں یہ بیان کی ہے۔ (ایک ایسے شخص نے جس کی تہیدستی اور اس کا فقر لوگوں میں معروف ہے دوسرے شخص پر یہ دعوی کیا کہ ایک لاکھ روپیہ اس دوسرے نے اول سے یکدم قرض لیا تھا یا یہ کہ اس سے غصب کیا تھا ۔ حالانکہ مدعی اس (دعوے کے وقت تک) نہ کسی مال کا کسی سے

وارث ہوا اور نہ کسی دوسرے طریقہ سے اس کے پاس اتنا مال آیا یہ دعوے مدعی کا قابل سماعت نہ ہوگا اس لئے کہ ایک ایسے امر کا دعوی ہے جو عادۃً محال ہے۔

(تنبیــہ)

یاد رہے کہ یہ قاعدہ اور اس کے ماسوا دیگر فقہی قواعد اکثری ہیں یعنی ان کا حکم ان کے اکثر جزئیات پر منطبق ہوتا ہے۔ کلیہ نہیں ہیں (اس طرح کہ کوئی جزئیہ ان سے مستثنی نہ ہو) لہذا (منطقی اصطلاحی حیثیت سے جو) قضیہ ان کی جانب میں منعقد ہوگا وہ قضیہ جزئیہ ہوگا ۔ مثلاً ہم کہیں گے (بعض الممتنع عادۃً کا الممتنع حقیقۃً)۔ (یعنی بعض عادۃً ممتنع حقیقۃً محال کا درجہ رکھتے ہیں ۔ کیونکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو امر عادۃً محال ہوتا ہے وہ حقیقی محال (ممنوع) کے درجہ کا نہیں ہوتا ۔ بلکہ بعض مواقع میں دونوں کے حکم میں تفاوت ہوتا ہے۔ چنانچہ قسم کھا لینے کے مسائل میں بدائع وغیرہ میں اس امر کی تصریح کر دی گئی ہے کہ جس امر پر قسم کھائی گئی ہو اس میں قسم کے انعقاد کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ آئندہ زمانہ میں حقیقۃً متصور الوجود ہو اور بقاء قسم کے لئے یہ شرط ہے کہ قسم کھانے کے بعد بھی وہ حقیقۃً متصور الوجود ہے۔ لہذا ایسی شیئ کی قسم جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے محال ہو منعقد نہ ہوگی ۔ اور حلف کے بعد اگر ایسی حالت کو پہنچ گئی کہ اس کا وجود محال ہو گیا تو امام ابوحنیفہ و محمد و زفر رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک حلف باقی نہ رہے گی ۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہ بقاء کے لئے یہ شرط اور نہ انعقاد کے لئے ۔ بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ آئندہ ہونے والے امر پر قسم کھائی گئی ہو۔

اب یہ سوال باقی رہتا ہے کہ جو امر عادۃً محال ہو کیا اس کا حلف منعقد ہو جائے گا یا نہیں ؟ ہمارے تینوں امام کا قول یہ ہے کہ عادۃً محال امر پر حلف منعقد ہو جائے گی اور عادۃً متصور الوجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لیکن زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے۔ لہذا ان کے نزدیک جو امر عادۃً محال ہوگا اس میں حلف کا انعقاد نہ ہوگا ۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص یہ خیال کرکے کہ گلاس میں پانی موجود ہے یہ قسم کھائے کہ " خدا کی قسم اس گلاس کا یہ پانی ضرور پئے گا " لیکن جب دیکھا گیا تو گلاس میں پانی موجود ہی نہ تھا ۔ امام ابو حنیفہ و محمد و زفر رحمۃ اللہ علیہم کے قول میں قسم منعقد نہ ہوگی کیونکہ انعقاد کی شرط موجود نہیں ہے اس

لئے کہ قسم کے وقت گلاس کے موجود پانی کا پینا متصور الوجود ھی نہیں ۔ اور ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کےنزدیک قسم منعقد ہو جائیگی اسلئے کہ اس نے آئندہ فعل کی طرف جو انعقاد حلف کی شرط ہے نسبت کر دی ۔

اور اگر قسم کھانے والا یہ جانتا تھا کہ گلاس میں پانی موجود نہیں اور پھر قسم کھائی تو ہمارے تینوں اماموں کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی اور پھر ٹوٹ جائے گی (کیونکہ اس کو پورا نہ کر سکے گا) ۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک منعقد نہ ہوگی ۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ہے یعنی اس کو (پانی کا ہونا یا نہ ہونا) معلوم ہو یا نہ ہو قسم منعقد نہ ہوگی ۔

یہی اختلاف ان صورتوں میں بھی ہیکہ جب ایک شخص وقت مقرر کرکے اسطرح قسم کھائے " خدا کی قسم اس گلاس کا یہ پانی آج وہ ضرور پئے گا " اور گلاس میں پانی موجود نہ تھا ۔ یا قسم کھائی کہ " خدا کی قسم فلان شخص کو ضرور قتل کرے گا " خیال کیا تھا کہ وہ زندہ ہے لیکن وہ فوت ہو چکا تھا اور قسم کھانے والے کو علم نہ تھا اُن تینوں حضرات کے نزدیک قسم منعقد نہ ہوگی اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک منعقد ہو جائے گی ۔ اور اگر اس فلاں کی موت کا علم تھا تو تینوں أئمہ کے نزدیک منعقد ہو جائے گی لیکن امام زفر کے نزدیک نہ ہوگی ۔ اور اگر اس طرح کہا کہ " خدا کی قسم وہ آسمان کو چھو لے گا یا آسمان پر چڑھ جائے گا " ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی اور امام زفر کے نزدیک منعقد نہ ہوگی ۔

اب قسم کھانے والے کے علم و عدم علم سے حکم میں فرق پیدا ہو جاتا ہے اس کی وجہ بھی ملاحظہ ہو ! یعنی جب اس شخص کا یہ خیال ہو کہ گلاس میں پانی ہے یا فلاں شخص زندہ ہے اور جب یہ معلوم ہو کہ گلاس میں پانی نہیں اور فلاں شخص زندہ نہیں اول صورت میں قسم (کا منعقد ہوکر) ٹوٹ جانا اور دوسری صورت میں (قسم کا منعقد نہ ہونا) نہ ٹوٹنا اس کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت اس نے قسم کھائی تھی اس وقت اس کی قسم کی بنیاد اس پانی پر تھی جو اس کے عقیدے میں گلاس میں موجود تھا یا اس زندگی کے ختم کر دینے کی جو اس کے عقیدے میں اس وقت موجود تھی اور اللہ تعالی اس امر پر قادر تھا کہ اس گلاس میں پانی پیدا فرما دیتا لیکن یہ پیدا کردہ وہ پانی نہ ہوتا جس کو اس شخص نے قسم کے وقت گلاس میں موجود خیال کیا تھا ۔ اور قتل کے مسئلہ میں ایسی حیات کا ازالہ کرنا تھا جس کی واپسی ھی ممکن نہ تھی ۔ بخلاف اس

صورت کے کہ جب وہ اس امر کا عالم تھا کہ گلاس میں پانی نہیں ہے یا وہ شخص فوت ہوچکا ہے اسوقت قسم کا انعقاد اس پانی کے حق میں بھی ہو جاتا ہو جو اللہ تعالی اپنی قدرت کاملہ سے اس میں پیدا فرما لیتا ۔ اور اس حیات پر بھی ہو جاتا جو اللہ تعالی دوبارہ (اس فلاں) کو عطا فرما دیتا ۔ صرف اتنی بات تھی کہ یہ دونوں امر خلاف عادت تھے اس لئے قسم کے پورا کرنے سے عاجز ہونا خلاف عادت ہونے کی بناء پر ہوتا نہ کہ حقیقتاً ۔ اس لئے قسم کا ٹوٹ جانا لازم آتا' بخلاف آسمان کو چھو لینے ، یا اس پر چڑھ جانے کے کہ یہ فعل فی نفسہ حقیقةً متصورالوجود تھا اور اس کا پورا ہو جانا بھی متصور ہے اس طرح کہ اللہ تعالی ان دونوں امور پر اس کو قدرت عطا فرما دے جس طرح کہ ملائکہ اور انبیاء علیہم الصلوات والسلام کو عطا فرمائی تھی ۔ صرف اتنی بات ہے کہ یہ عادةً محال ہے حقیقةً ممکن ہے اس لئے قسم منعقد ہو گئی اور حقیقی معنی میں عادی طور پر پورا کرنے سے عاجز ہو گیا اس لئے قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ دینا پڑا ۔

حاصل یہ ہوا کہ ان مسائل میں ممتنع حقیقی اور ممتنع عادی ، حکم میں یکساں نہیں ہیں ماسوا مذہب زفر رحمة اللہ علیہ کے !

اسی طرح جب زوجین میں سے عورت مشرق میں ہو اور شوہر مغرب میں یعنی ان دونوں میں اتنا بعد ہوکہ مشرق و مغرب جیسا فاصلہ متصور ہو ! اور ایسی عورت کے پورے چھ ماہ میں بچہ پیدا ہو جائے تو اس بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہو جائے گا ۔ اس لئے کہ عورت تک پہنچنے کا ذریعہ عقد نکاح ہوا ہے اگرچہ یہ عادةً ممتنع ہے لیکن حقیقةً ممتنع نہیں ہے بلکہ بطور کرامت کے وجود میں آ سکتا ہے ۔

چنانچہ اس صورت میں بھی عادةً ممتنع کا حکم اور حقیقةً ممتنع کا حکم برابر نہ ہوا ۔ البتہ امام شافعی رحمة اللہ علیہ کے مذہب کے مطابق کہ وہ ثبوت نسب کے قائل نہیں یہ قاعدہ اس مسئلہ میں بھی جاری رہے گا (اور دونوں کا حکم یکساں قرار پائے گا)

تتمہ ۔

چنانچہ اس قاعدے میں وہ تمام اشیاء داخل ہوں گی جن کا وجود عادةً بعید متصور ہوتا ہو ۔ جیسا کہ سابقہ تقریر میں زوجہ کا دخول کے بعد مہر معجل پر قبضہ نہ کرنے کا دعوی یا ہمسایہ کا مکان فروخت کرنے کی اطلاع پر خاموشی سے عدم سماعت کا دعوی. یا ایک شخص کو مکان میں مالکانہ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی کے بعد دعوے کا ناقابل سماعت ہونا ۔

اور جو شخص اس قاعدے کے جزئیات کی تلاش کرے گا تو دعاوی اور شہادت کے ابواب میں اس کو کثرت سے ایسے جزئیات ملیں گے جو اس قاعدے کے تحت داخل ہوں گے -

دفعہ : ۳۹ ((زمانے کے بدل جانے سے احکام کے بدل جانے کا انکار نہیں کیا جا سکتا))

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ شرع کے بعض احکام کبھی لوگوں کی عرف و عادت پر مبنی ہوتے ہیں لہذا جب یہ عرف و عادت کسی عہد میں اپنے ما قبل عہد کے مقابلے میں متغیر ہوگی تو یہ تغیر اس امر کا مقتضی ہو گا کہ حکم میں بھی تغیر واقع ہو لیکن اصل فعل اپنی ذات میں اسی طرح باقی رہتا ہے مثلاً شریعت نے اس شخص کے لئے جس نے بغیر دیکھے ہوئے کوئی چیز خریدی ہو خیار رؤیت کا حق دیا ہے کہ (دیکھنے پر اگر کوئی عیب موجود پائے تو اس کو واپسی کا اختیار ہوگا) چنانچہ فقہاء متقدمین کے عہد میں لوگ اپنے مکانوں کی تعمیر اس طرز پر کرتے تھے کہ ان کے کمروں اور دیگر طرز تعمیر میں تفاوت نہیں ہوا کرتا تھا - اس لئے ان حضرات نے یہ حکم دیا تھا کہ کسی مکان کے ایک کمرے کو دیکھ لینے کے بعد خیار رؤیت ساقط ہو جائے گا - اور مکان کے تمام کمروں کا معائنہ ضروری نہ ہوگا لیکن بعد کے دور میں جب لوگوں نے مکانوں کی تعمیر میں جدت اختیار کی اور کمرے ایک دوسرے سے مختلف تعمیر ہونا شروع ہوئے (دیگر ضروریات کے لحاظ سے تعمیر میں مختلف اضافہ کیا جانا لگا) تو اس عہد کے فقہاء نے حکم دیا کہ خیار رؤیت کے ساقط ہونے کے لئے تمام مکان کا دیکھ لینا ضروری ہے اس کے بغیر خیار رؤیت ساقط نہ ہوگا - چنانچہ یہ حکم کا اختلاف دراصل کسی دلیل و حجت کے اختلاف سے نہیں واقع ہوا بلکہ اس کی وجہ زمانے اور عہد کے عرف کا اختلاف قرار پایا -

اسی طرح متأخرین فقہاء نے یہ حکم دیا کہ زفاف کے بعد اگر عورت یہ کہے کہ میں نے اپنے مہر معجل پر قبضہ نہیں کیا تھا تو عورت کا یہ قول معتبر نہ ہوگا بلکہ (اس کو قابضہ تصور کیا جائے گا) حالانکہ قاعدہ مذہبی کے مطابق کہ ۔ منکر کا قول

مقبول و معتبر ہوتا ہے،، عورت کا قول معتبر ہونا چاہیئے ۔ لیکن ان فقہاء کے عہد میں یہ عادت جاری ہو گئی تھی کہ عورت کا مہر معجل وصول کئے جانے کے بعد رخصتی کی جاتی تھی (یعنی زفاف کی نوبت آتی تھی) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لوگوں کے حالات ہی بدل جاتے ہیں جس کو عرف میں زمانے کا بدل جانا کہتے ہیں ۔ صرف یہی نہیں کہ عرف و عادت بدل جائے ۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین (امام ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما) کے آخری عہد میں ، حالات اس طرح تبدیل ہوئے کہ امام اعظم نے فتوی دیا تھا کہ اگر ایک مدعی کا فریق مقابل مدعی کے شاهدوں پر طعن نہ کرے تو شاهدوں کو عادل تصور کیا جائے گا ۔ مزید عدالت کی تحقیق کی ضرورت نہیں ہے ۔ اس لئے کہ امام کے عہد میں لوگوں کے ایسے حالات تھے کہ ان کی ظاهری عدالت پر کفایت کی جاتی ۔ لیکن صاحبین کا فتوی یہ تھا کہ شاهدوں کے عادل ہونے کی تحقیق کی جانا ضروری ہے ۔ اب یہ دونوں متضاد حکم لوگوں کے حالات کے تغیر کی بنا پر ہیں اور مجلۃ هذا میں صاحبین ہی کے قول کو اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ دفعہ ۱۷۱٦ میں مذکور ہے ۔

اسی طرح دفعہ (٥٩٦) میں کہا گیا ہے کہ مغصوب کے منافع مضمون (ڈانڈ لینے کے قابل) نہیں ہوتے اس لئے کہ یہ منافع زمانے کی ساعتوں کے ساتھ ساتھ متغیر و متبدل ہوتے رہتے ہیں ۔ اور بذاتہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے تاکہ ان کو قابل قیمت قرار دیا جائے ۔ اور ضمان ایسی اشیاء کا عوض ہوتی ہے جو اپنا کوئی مستقل وجود رکھتی ہو،، ۔ اس لئے کہ ضمان عائد کرنے میں شیئ کی مماثلت پر غور کرنا ہوتا ہے اور ذات و صفات میں مماثلت ناممکن ہوتی ہے اور عقد اجارے میں منافع کی تقویم کی وجہ دوسری ہے ، وہ درحقیقت عقد اجارہ ہوتا ہے جو کسی ذات کا قائم مقام تصور کر لیا جاتا ہے البتہ متأخرین فقہاء نے مال وقف اور یتیم کے مال کے منافع کو استحساناً قیمتی اشیاء قرار دے لیا ہے ۔ اسی طرح صغیر اور مجنون اور مدهوش کے اموال میں اسی علت کی بنا پر ضمان کا حکم دیا ہے ۔ کہ ان کے مال میں لوگ اپنی طمع کی بنا پر ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں ۔

باقی رہی ایسی اشیاء جو کرایہ پر چلائی جاتی ہیں اگر ان کو کوئی شخص غصب کر لے خواہ اس کے بعد وہ ان کو استعمال میں لائے یا معطل چھوڑے رکھے ان اشیاء کے معاوضہ میں ضمان کا عائد کیا جانا کسی ملک یا کسی عقد کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ اس

کے فعل کو یہ تصور کیا جاتا ہے کہ اس نے خود اس شئ کو اجارہ پر حاصل کیا اور چونکہ اجرت معلوم نہ تھی اس لئے عقد فاسد قرار پایا لہذا اجرت مثل ، غاصب کے ذمہ لازم ہوگی ۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی فساد کا سبب ہو تو اس پر اس فساد کے واقعہ ہونے پر ضمان عائد ہوگی حالانکہ اصول یہ ہے کہ ضمان مباشر (فاعل) پر عائد ہوتی ہے اس پر عائد نہیں ہوتی جو اس فعل کا سبب بنا ہو ۔ اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ لوگوں کو ایسے افعال سے روکا جا سکے ۔

یا یہ کہ ہمارے زمانے میں حکم دیا گیا ہے کہ نماز کے اوقات کے علاوہ مساجد کے دروازوں کو مقفل کر دینا جائز ہے ۔ حالانکہ مسجد عبادت گاہ ہے جس کے لئے بند کیا جانا غیر مناسب ہے لیکن مسجد کا سامان چوری ہو جانے کے پیش نظر بند رکھنے کا حکم دے دیا گیا ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں عورتیں نماز کے لئے مساجد میں حاضر ہوا کرتی تھیں لیکن بعد کے عہد میں ان کو اس حاضری سے منع کر دیا گیا ۔

اسی طرح ہمارے عہد میں وصی کو یہ اجازت نہیں کہ وہ یتیم کا مال مضاربت کے عقد پر کسی کو دے ۔ یہ تمام احکام اور ان کے مانند دیگر ان کے نظائر استحسان پر مبنی ہیں ۔ اور جیسا کہ کتاب التلویح میں وضاحت ہے کہ استحسان بھی ادلۂ اربعہ میں سے ایک دلیل شرعی ہے جو قیاس جلی کے مقابل اپنے قوی ہونے کی حیثیت سے استعمال کی جاتی ہے ، اور استحسان کے دلیل ہونے کا ثبوت احادیث و آثار میں موجود ہے ۔ جیسا کہ عقد سلم و عقد اجارہ اور بھول کر کھانے پینے سے روزے کا فاسد نہ ہونا ۔ بلکہ اجماع سے بھی ثابت ہے جیسا کہ کسی کاریگر کو اجرت پر لینا ، اور کبھی استحسان کی علت ضرورت ہوا کرتی ہے جیسا کہ حوض یا کنوئیں کی پاکی کا حکم ۔ چنانچہ ان تمام فروع کا حکم ضرورت کی وجہ سے لاحق ہوا ہے ۔ جوکہ لوگوں کے حالات کے تبدیل ہونے سے پیدا ہوئی ۔

مذکورہ قاعدے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حکم کا تغیر خواہ عرف و عادت کے تغیر کی بنا پر ہو یا انسانی حالات کے تغیر کی بنا پر ہو ۔ اس کی دو علتیں ہوتی ہیں ۔

۱ ۔ یہ کہ اصل امر جس پر حکم مبنی تھا بدستور باقی رہتا ہے اس لئے کہ عہد قدیم میں حکم کا جو مقصد تھا عہد جدید میں بھی مقصد وہی ہوتا ہے مثلاً مکان کے فروخت کے مسئلہ میں عہد قدیم کا یہ حکم کہ ایک کمرہ دیکھ لینا پورا مکان مبیع کے دیکھ

لینے کے لئے کافی ہوگا ۔ اس سے مبیع کی حالت کا علم مقصود ہے۔ اور شہادت کے مسئلہ میں شاھدین کی ظاہر عدالت پر کفایت کرکے ان کو عادل تصور کرنے سے مقصود ان کی عدالت کا قائل ہونا ۔ ثبوت عدالت کے لئے ہے پھر عہد جدید کے احکام کہ تمام مکان کو دیکھا جائے یا شاھدین کی عدالت کی مزید تحقیق ضروری ہے۔ ان کا مقصد بھی یہی ہے کہ اول مسئلہ میں مبیع کا علم حاصل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں شاھدین کی عدالت ضروری ہے چنانچہ حالت مبیع کا علم اور شاھدین کی عدالت کا قیام ہر دو عہد قدیم و متأخرین میں یکساں مقصود رہا ۔

۲ ۔ یہ کہ ہر دو عہد کے احکام کی حقیقت ھی متبدل ہو جائے۔ جیسا کہ اس قاعدے کے آخری مسائل میں ہم نے بیان کیا ہے اس لئے کہ ان مسائل میں حکم کی بنیاد حاکم کے استحسان پر رکھی گئی ہے جو قیاس جلی کے حکم کے بھی مخالف ہے جیسا کہ ایک دقیق النظر شخص پر غوروفکر کے بعد یہ امر واضح ہو جاتا ہے ، باقی رہا وہ حکم جو نہ تو عرف و عادت پر مبنی ہو اور نہ انسانی حالات کے تغیر پر مبنی ہو ایسا حکم ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ مثلاً ظلم کرنا ہر وقت اور ہر حالت میں ممنوع رہے گا اس میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوگا ۔

دفعہ : ۴۰ ((عادت کی دلالت کرنے پر حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا)) ۔

کتاب ھذا کی دفعہ ۱۲ میں حقیقت اور مجاز کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے اس مقام پر کنایہ کے سلسلہ میں کچھ بیان کرنا ضروری سمجھا گیا ، کنایہ بعض حالات میں حقیقت ہوتا ہے اور بعض حالات میں مجاز « چنانچہ (کتاب) جمع الجوامع میں ہے کنایہ وہ لفظ ہے جو اپنے اصلی معنی میں مستعمل ہو لیکن اس سے مراد حقیقی معنی کا لازم معنی ہو اس تعریف کے لحاظ سے کنایہ حقیقت ہوگا ۔ لیکن اگر لفظ سے اس کا معنی مراد نہ لیا گیا ہو بلکہ لفظ کا استعمال صرف لازم پر کر لیا گیا اور اس کا اصلی معنی محتمل ہو تو اس وقت کنایہ مجاز ہوگا ۔ (جمع الجوامع کے محشی علامہ بنانی نے فرمایا ہے۔ علماء علم بیان کنایہ میں دو طریقے اختیار کرتے ہیں اول یہ کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں اس لئے استعمال کرتے ہیں کہ اس معنی سے اس کے لازم کی طرف ذھن منتقل ھو جائے ۔ جیسے ہم کہیں فلاں شخص کی تلوار کا پرتلا بہت طویل ہے اور اس ،

سے مقصود اس شخص کے طویل القامت ہونے کا اظہار کرنا ہو' اس طریقۂ استعمال میں کنایہ حقیقت ہوگا ۔ اس لئے کہ لفظ کو اپنے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اگرچہ اس سے مقصود اس معنی کا لازم ہی ہے دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی کے لازم کے لئے ہی استعمال کیا جائے اور معنی حقیقی کا ذہن میں آ جانا بھی جائز ہو۔ جیسے کسی شخص کو طویل القامت ہونے کی بنا پر کہیں کہ یہ طویل پرتلہ والا ہے یعنی یہی شخص اس وقت اس لفظ کا معنی بھی ہو اور یہی معنی مراد بھی ہو۔ بالفاظ دیگر یہ کہ دونوں باتیں طویل القامت اور طویل پرتلہ والا ہونا مقصود ہو تو اس صورت میں کنایہ نہ حقیقت ہوگا نہ مجاز ہوگا ۔

حقیقت اس لئے نہ ہوگا کہ اپنے موضوع لہ میں استعمال نہیں کیا گیا ، اور مجاز اس لئے نہ ہوگا کہ مجازی معنی کے ساتھ حقیقی معنی مراد نہیں ہوا کرتا ۔ لیکن صاحب متن (جمع الجوامع) نے جو تعریف کنایہ کی کی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ کنایہ حقیقت اور مجاز کی دو قسموں سے باہر نہیں جاتا ۔ لہذا اصولی علماء نے جو طریقہ کنایہ کے حقیقت اور مجاز ہونے کا اختیار کیا ہے وہی صحیح ہے۔

پھر کلام میں اصل حقیقت ہوتی ہے اور مجاز اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب مجاز کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو لفظ کا خود بخود حقیقی معنی مراد ہو جائے گا ۔ البتہ بعض مواضع ایسے ہوتے ہیں کہ جہاں حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہی نہیں ہوتا جیسا کہ دفعہ (٦١) میں آنے والا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی ایسے درخت کے متعلق کہا کہ " جو بذات خود نہیں کھایا جاتا " خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا تو اس کی یہ قسم اس درخت سے پیدا ہونے والے پھل سے متعلق ہوگی ۔ اگر درخت پھل دار ہوا ۔ اور اگر پھل دار نہ ہوا تو اس کی قیمت سے متعلق ہوگی ۔ تاکہ ایک عاقل شخص کے کلام کا لغو ہونا لازم نہ آئے ۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا ناممکن تو نہیں ہوتا لیکن عرفاً و عادۃً متروک ہوتا ہے اس کو بھی ناممکن ہی کا درجہ دیا گیا ہے ، اس کو دفعہ مذکورہ میں صریح مسئلہ کی صورت میں بیان کیا گیا ہے یعنی ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے مکان میں قدم نہ رکھے گا تو اس سے مکان میں داخل ہونا مراد لیا جائے گا خواہ سوار ہو کر داخل ہو یا پا پیادہ چل کر خواہ جوتے کے ساتھ یا برہنہ پا ۔ اس لئے کہ (ایسے کلام سے) متعارف معنی یہی ہے حقیقی معنی یعنی پاؤں کا

رکھنا مراد نہیں ہوتا ـ یہ معنی عرف نے ترک کر دیا ہے اور عرف لفظ کی وضع پر بھی حاکم ہوا کرتی ہے ـ

اسی وجہ سے فقہاء نے کتاب البیوع میں تصریح کر دی ہے کہ تمام عقود (معاہدوں) میں فعل ماضی کے صیغے جیسے " بعت " میں نے فروخت کیا یا اشتریت میں نے خرید لیا سے بیع کا رکن مکمل ہو جاتا ہے حالانکہ یہ صیغے اپنی اصل وضع کے لحاظ سے گذشتہ زمانے میں فعل کے وجود پر دلالت کرتے ہیں ـ لیکن اہل لغت و اہل شرع کی عرف میں ان کو فوری انعقاد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور ہمارا وہ بیان تو آپ کو یاد ہوگا جو ہم نے دفعہ (۳۷) میں کہا ہے کہ واقف موصی اور نذر ماننے والے لوگوں کے الفاظ ان کی عادات کے مطابق معانی پر محمول ہوا کرتے ہیں ـ

اسی کے منجملہ وہ مسئلہ بھی ہے جو دفعہ (۱۵۳) میں بیان کیا گیا ہے کہ اقرار کا شرط پر معلق کر دینا صحیح نہیں ہوتا ـ لیکن اگر کوئی ایسی شرط ہے جو انسانوں کے عرف میں کسی عقد کی مقررہ میعاد کے تعین اور پورا ہو جانے کی وضاحت کی صلاحیت رکھتی ہے تو ایسی صورت میں اس پر معلق کر دینا جائز ہوگا ـ

مثلاً یہ کہدے کہ جب فلاں ماہ شروع ہو تو میں تمہارا اتنے مال کا مقروض رہوں گا ـ تو پھر یہ اقرار اس کا دین مؤجل پر محمول ہوگا ـ اور اس ماہ کے آنے پر اس کو اقرار کے مطابق وہ مال ادا کرنا ہوگا ـ

دفعہ : ۴۱ ((عادت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب وہ پھیل چکی ہو اور غالب اکثریت پر چھا چکی ہو)) ـ

اس دفعہ کا قاعدہ اور اس کے ما بعد دفعہ (۴۲) کا قاعدہ نتیجہ کے اعتبار سے متحد ہیں ـ دونوں کا مقصد یہ ہے کہ عادت حکم کی بنیاد ہوتی ہے ـ اور یہی معنی دفعہ (۳٦) کتاب ہذا کا ہے ملاحظہ ہو دفعہ ۳٦ ـ

سابقہ دفعہ کی تشریح میں بتایا جا چکا ہے کہ صاحب فتح القدیر نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ عرف خواہ خاص ہو یا عام جب وہ تمام اہل عرف میں شائع ہو چکی ہو اس وقت قابل اعتبار ہوگی ـ اگر ایسا نہ ہو تو قابل اعتبار نہ ہوگی ـ اور عرف کا

شیوع اکثریت کے لحاظ سے کافی ہوگا ۔ اقلیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ مجمع الحقائق میں ہے کہ عادت عامہ کا مرتبہ شرط کا مرتبہ ہوتا ہے۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے بازار میں کوئی شئ کسی شخص کے ہاتھ قیمت کی کیفیت کی تصریح کے بغیر فروخت کی یہ نہ بیان کیا کہ قیمت نقد ہوگی یا وقت معین پر ادھار ہوگی اور اہل شہر کا عرف یہ تھا کہ ہر ہفتہ قیمت کی ایک خاص مقدار مشتری کو ادا کرنا ہوتی تھی تو اب یہ بیع اسی عرف پر محمول ہوگی بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ۔ اس لئے کہ عرف میں جو مروج ہو جاتا ہے وہ مشروط کے بمنزلہ ہوتا ہے۔

أشباہ میں شرح وهبانیہ سے نقل کیا ہے کہ حسب ذیل مسائل اسی (قاعدے) پر مبنی ھیں ۔

(۱) اگر باپ اپنی بیٹی کو (رخصت کرتے وقت) جہیز دے اور بعدہ دعوی کرے کہ وہ جہیز عاریت تھا اور گواہ موجود نہ ہوں اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔ فتوی اس قول پر ہے کہ اگر عرف میں باپ کا جہیز دینا بطور ملکیت ہوتا ہے نہ بطور عاریت تو باپ کا یہ دعوی قابل سماعت نہ ہوگا ۔ اور اگر عرف میں دونوں عمل جاری ہوں تو باپ کا قول قابل سماعت ہوگا ۔ قاضیخان نے کہا ہے (اور میرے نزدیک اگر لڑکی کا باپ قوم کے معزز اور اشراف میں سے ہے تو اس کا دعوی ناقابل سماعت ہوگا اور اگر درمیانی طبقہ سے ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا) ۔ بہرحال دونوں قولوں میں عرف کا لحاظ کیا گیا ہے۔ مفتی بہ قول میں شہر کے لوگوں کے عرف کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اور قاضیخان نے باپ کی جانب کے عرف کا اعتبار کیا ہے۔

یہاں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ عرف خاص اگرچہ حکم کی بنیاد ہو سکتا ہے لیکن یہ ایک خاص حکم کی بنیاد ھی ہو سکتا ہے اس لئے کہ أشباہ میں بزازیہ سے نقل کیا ہے کہ عرف خاص کے ذریعہ عام حکم نہیں دیا جا سکتا ۔ اشباہ کے محشی حموی نے کہا ہے۔ (اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب کوئی شخص درس حدیث پر مال وقف کرے اور یہ پتہ نہ ہو کہ واقف نے اس درس سے اصول حدیث کا درس مراد لیا تھا یا متن حدیث کا درس ؟ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اس شہر کی اصطلاح کے مطابق عمل کیا جائے گا) ۔

پھر عرف یعنی عادت اس وقت معتبر ہوگی جب کہ پہلے سے اس کا سلسلہ چلا آ رہا ہو صرف یہی کافی نہوگا جو کہ اس واقعہ سے قبل ہے بلکہ اس واقعہ تک اسکا جاری رہنا شرط ہے اور اب اس پر حکم مبنی ہوگا ۔ لیکن اگر پہلے کبھی عرف تھی

لیکن اس حادثہ کے وقت موجود نہ رہی ۔ یا حادثہ کے بعد پیدا ہوئی تو ایسی عرف پر حکم کی بنیاد نہ رکھی جا سکے گی ۔ (اشباہ ملخصاً) ۔

اسی کتاب میں معہ شرح کے لکھا ہے کہ : عرف کا اعتبار معاملات میں کیا جاتا ہے تعلیق اور اقرار اور دعوی میں نہیں کیا جاتا ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف کا اثر کسی مطلق لفظ کا مقید کرنا اس وقت متصور ہوتا ہے جب کہ اس سے کسی امر کا فی الحال وجود میں لانا مقصود ہو ان الفاظ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا جو گذشتہ واقعات کی اطلاع کے لئے استعمال کئے گئے ہوں۔ چنانچہ دعوی اور اقرار یہ دونوں امر گذشتہ واقعات کی اطلاع ہوتی ہے۔ اور اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وجوب عرف سے پہلے واقع ہوتا یا کسی دوسرے مقام پر غالب الوقوع ہوتا ہے۔

فقیر (اتاسی) کہتا ہے یہ علت اس وقت صحیح ہوگی جب کہ اقرار یا دعوی مطلق ہو!لیکن اگر اقرار یا دعوی کے وقت یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ عرف کے ذریعہ وجوب کا سبب اقرار دعوی کے زمانے کے متصل ہی تھا تو اس وقت ظاہر ہے کہ عرف کا اعتبار ہی کیا جائے گا ۔ مثلاً ایک شخص نے اس طرح اقرار کیا کہ میرے ذمہ پر زید کی تجارتی مال کی خریداری کے سلسلہ میں اتنی رقم واجب ہے جو کہ دس یوم ہوئے کہ میں نے زید سے اپنے اسی شہر میں خریدا تھا ۔ اور اس شہر کا دس یوم قبل عرف یہ تھا کہ مال کی قیمت ہفتہ وار قسط پر ادا کی جاتی تھی ۔ اور عثمانی سکہ رواج میں کثرت سے متعارف تھا تو اب اقرار کے مطابق فیصلہ دینے کی صورت میں اسی عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور صاحب اشباہ کا یہ قول کہ " بسا اوقات وجوب غالب عرف سے قبل ہوا کرتا ہے " ۔ اسی ہمارے بیان کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یعنی جب کہ اقرار کسی قید سے مطلق ہو۔۔

اور حموی نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ جو تعلیق مطلق ہو اس کو عرف مقید نہیں کر سکتی اس لئے کہ ایسی تعلیق اپنے وقوع کے لحاظ سے کمتر ہوا کرتی ہے یعنی عادت (و عرف) جیسا کہ دفعہ (۳٦) کی شرح میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ امر ہے جو کہ بار بار واقع ہونے سے لوگوں کی طبیعت ثانیہ ہو جاتا ہے۔ اب جس امر کا وقوع کمتر ہو لوگ اس سے مالوف نہ ہو وہ عرف میں کس طرح داخل کی جا سکتی ہے۔

پھر صاحب اشباہ نے مطلق کو عرف کے ذریعہ مقید نہ کرنے کی مثال میں مبسوط کا یہ مسئلہ نقل فرمایا ہے۔ " ایک شخص نے (اپنے شہر سے) کہیں باہر جانے کا ارادہ کیا ۔ اس شخص کی زوجہ نے اس سے حلف کا مطالبہ کیا اس امر کا کہ وہ کسی دوسری

عورت سے تعلق نہ قائم کرے ، شوہر نے (حلفیہ طور پر) کہا کہ جو کنیز وہ خریدے گا وہ آزاد ہے۔ لیکن اس حلف کے وقت اس کی نیت یہ تھی کہ جو وہ پانی میں تیرنے والی کشتی خریدے گا ۔ اس صورت میں اس شوہر کی نیت پر عمل کیا جائے گا ۔ اور کسی کنیز کے خریدنے سے کنیز کی آزادی کا حکم نہیں لگایا جائے گا "۔ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے (ولہ الجوار المنشئٰت فی البحر کالاعــلام) آیت میں (جواری بصیغہ جمع) سے مراد جاری ہونے والی کشتیاں ہیں ۔ لہٰذا جب اس شخص نے اس معنی کی نیت کی تو اس کی نیت قابل عمل ہوگی ۔ اس لئے کہ اس شخص کی زوجہ اس سے اس قسم کی حلف کے مطالبہ میں ظالمہ تھی اور (شوہر مظلوم تھا) اور مظلوم کی نیت اس کے حلف کے متعلق قابل اعتبار ہوتی ہے علامہ اتاسی فرماتے ہیں اس مثال سے اس طرح فائدہ اٹھایا گیا ہے کہ چونکہ جاریہ کا لفظ لوگوں کی عرف میں مملوکہ کنیز کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے سمندر۔ دریا میں چلنے والی کشتیاں مراد نہیں لی جاتیں ۔ اس لئے ہونا یہ چاہیئے تھا کہ عرف پر عمل کرکے کنیز کی آزادی واقع ہو جائے ۔ مگر چونکہ کلام تعلیقی تھا اس لئے عرف اس کو اپنے معنی کے ساتھ مقید نہ کر سکے گی ۔ کیونکہ جاریہ کا لفظ لغت کے لحاظ سے (ہر دو معنی میں) مشترک ہے۔ لہٰذا مظلوم ہونے کی حالت میں شوہر کی نیت قابل لحاظ ہوگی ۔ اس طرح یہ استدلال ۔ استدلال بالمفہوم قرار پایا ۔

یہاں آپ یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ صاحب مبسوط کا یہ قول کہ عورت شوہر سے اس قسم کی حلف کے مطالبہ میں ظالمہ تھی اس علت سے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر شوہر اپنے حلف میں مظلوم نہ ہوتا تو اس کی نیت (مذکور معنی کے سلسلہ میں) قابل قبول نہ ہوتی اس لئے کہ مذہب کا یہ قاعدہ ہے کہ یمین میں حلف دلانے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور اس معنی کے اعتبار سے لازم آتا ہے۔ تعلیق کلام میں عرف کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یہ تو وہ صورت ہوئی کہ جہاں دلیل دعوی کے خلاف قائم ہو۔

(۱) یعنی صاحب مبسوط کی عبارت سے یہ ثابت ہوا کہ شوہر کے تعلیقی (حلفی) کلام میں اس کی نیت کا اعتبار کیا جانا اس کے مظلوم ہونے کی بنا پر واقع ہوا ہے۔ اور عرف کا اعتبار ترک کر دیا گیا ہے۔ لیکن اگر وہ مظلوم نہ ہوتا تو اس کے اس تعلیقی کلام کو عرف کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ۔ جس سے لازم آیا کہ عرف تعلیقی کلام کو مقید کر سکتی ہے ، اور یہ نتیجہ دفعہ ھذا کے قاعدے کے مخالف ہے۔ پھر جبکہ اصول مذہب میں یہ قاعدہ بھی مقرر ہے کہ یمین (حلف) میں حلف دلانے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے ، اور وہ مسئلہ ھذا میں زوجہ ہے جس کی نیت بوقت حلف لونڈی مراد لینے کی تھی نہ ک

دریائی کشتی کی ۔ ۔ (مترجم)۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ شوہر کے جواز کا راستہ ہموار کرنے والا یہی امر ہے کہ (شوہر کو مظلوم اور زوجہ کو ظالمہ قرار دے کر) عرف کا اعتبار نہ کیا جائے ۔ اگر عرف کا اعتبار کیا جائے گا تو اس صورت میں ۔ جاریہ ۔ کا لفظ محض مملوکہ لونڈی کے لئے متعین ہوگا اور اس سے کشتی کا مراد لینا جائز نہ ہوگا ۔

(فـــائدہ)

تحریر الکمال اور اس کی شرح میں کہا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ : عرف کی دو قسمیں ھیں ۔ عرف قولی اور عرف فعلی ۔ عرف قولی جیسا کہ دابہ کے لفظ کو محض گھوڑے کے حق میں استعمال کرنا ، یہ عرف مطلقاً عام لفظ میں باتفاق أئمہ تخصیص پیدا کر دیا کرتی ہے۔ لیکن ,, فعلی ,, جیسا کہ لحم (گوشت) کا لفظ کسی قوم کے عرف میں محض بھیڑ کے گوشت پر بولا جاتا ھو اس لئے کہ لوگ اسی کا گوشت استعمال کرتے ھوں یا ایک قوم محض گیہوں استعمال کرتی ھو اور اس وجہ سے اسی پر طعام کا لفظ بولا جاتا ھو ۔ اس صورت میں اگر کوئی شخص کہے ,, میں نے طعام حرام کر لیا تو اس سے گیہوں ھی مراد ہوگا (اور گوشت کی صورت میں بھیڑ کا گوشت ھی مراد ہوگا)۔ یا کسی شخص نے مطلقاً روپیہ کا لفظ استعمال کیا تو اس روپیہ سے وہ روپیہ مراد ہوگا جس کا ملک میں زیادہ رواج ہوگا ۔ چنانچہ یہ عرف بھی ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسی طرح تخصیص پیدا کر دیتی ہے جس طرح عرف قولی پیدا کر دیتی ہے بخلاف شافعیہ کے ۔ اس کی علت یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک لفظ بولنے کے وقت فوری طور پر ذھن میں یہ خصوصی معنی ھی آتا ہے۔ خواہ قول ھو یا فعل ھو۔ اور ان دونوں کے اندر عرف میں اس فرق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کہ عرف عملی میں محض لفظ کا بولنا تخصیص پیدا کرتا ہے اور عرف قولی میں لفظ کا عام ھونا مخصص ہے۔ ا ھ ۔

دفعہ : ۴۲ ((اعتبار اس عادت کا ہوگا جو عام ہو چکی ہو، نادر اور کم واقع ہونے والی صورت قابل اعتبار نہ ہوگی)) -

غور کرنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس دفعہ کے تحت جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے وہ حقیقت میں سابقہ مذکورہ دفعات ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ و ۴۰ و ۴۱ کا ہم معنی اور ہم جنس نہیں ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ صدر دفعات اس عادت و (عرف) کے حق میں قرار دیئے گئے ہیں جو لوگوں میں پیدا ہونے کے بعد ان کی نفوس میں قرار پکڑے ہوئے دوامی درجہ حاصل کر گئی ہو۔ اسی کے حق میں یہ کہا گیا ہے (العادة محكمة) یعنی عادت حکم شرعی کی بنیاد ہوتی ہے خصوصاً شرح جمع الجوامع کے مطالعہ سے ہمارا بیان واضح ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس دفعہ کے قاعدے کو دفعات سابقہ کے ہم معنی سمجھ لیا جائے تو اگرچہ قاعدے کی ظاہری عبارت اس معنی پر محمول ہونے سے انکار نہیں کرتی لیکن اس سے غیر مفید تکرار لازم آ جاتی ہے۔

بڑے تعجب کی یہ بات ہے کہ میں نے بعض شارحین کو دیکھا ہے کہ ان حضرات نے اس کو سابقہ دفعات کے معنی پر محمول کیا ہے۔ پھر اپنی شرح میں ایسے مسائل بیان کئے ہیں جن کا عرف و عادت سابقہ سے کوئی واسطہ نہیں۔

مثلاً فرمایا ہے اسی لئے فقہاء نے بلوغ کی عمر کا اندازہ پندرہ سال مقرر کیا ہے، یہ وہ مدت ہے جس میں عموماً اولاد بالغ ہو جاتی ہے۔ اور شاذ و نادر ہی اس کے خلاف ہوتا ہے جو قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ اسی کی مانند حضانت کا مسئلہ فقہاء کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کی مدت کا اندازہ مقرر کرنے کو اس قاعدے کی مثال میں پیش کیا ہے۔ان حضرات سے گذارش کی جائے گی کہ کیا ان مسائل میں فقہاء کا مذکور اندازہ مقرر کر دینا عرف و عادت پر مبنی ہے ؟ - ہرگز نہیں ! بلکہ یہ (متاخرین) ائمہ نے مجتہدین سابق کے اقوال و اجتہاد کو نقل کیا ہے۔ گویا یہ حکم دلیل نقلی سے ماخوذ ہے۔

اس کی شہادت بدائع کا وہ مسئلہ ہے جو انہوں نے اپنی کتاب میں کتاب الحجر کی فصل رفع حجر میں بیان کیا ہے۔ کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایک لڑکا چودہ سال کی عمر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا ۔ اس وقت

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واپس فرما دیا (جہاد میں شمولیت کی اجازت نہ دی) پھر پندرہ سال کی عمر ہونے پیش کیا گیا ۔ اس وقت آپ ﷺ نے اجازت مرحمت فرما دی ۔ اس روایت کے پیش نظر پندرہ سال کا اندازہ مقرر کیا گیا ۔ (نہ کہ عرف و عادت کے لحاظ سے) ۔

باقی رہا حضانت کا مسئلہ اس کی اصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی زوجہ ام عاصم کو طلاق دے دی تھی ایک روز آپ کی (راستہ میں کسی مقام پر) ان سے ملاقات ہو گئی اس وقت ان کے همراہ عاصم لڑکا بھی تھا ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عاصم کو ان کی والدہ سے لینا چاہا ۔ اس پر دونوں کے باهم تنازع واقع ہوا اور معاملہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ تک پہنچا ۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عاصم کی پرورش کا ان کی والدہ کے حق میں فیصلہ کیا ۔ جب تک یہ بچہ بڑا نہ ہو جائے یا اس کی والدہ دوسرا نکاح نہ کر لے ۔ اسی مقام سے حضانت کی حد میں اختلاف پیدا ہوا۔ چنانچہ احناف کی ظاہر روایت یہ ہے کہ اس وقت تک والدہ کی زیر پرورش رہے گا جب تک تنہا کھانے پینے ، لباس پہننے لگے ۔ اور خصاف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے کہ (۷) یا (۸) سال کی عمر تک والدہ کی نگرانی میں رہے گا ۔ اس قول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غالب حالات کا اعتبار کیا جائے گا ۔ اب بچہ مذکورہ عمر کو پہنچ گیا لیکن مستقلاً کھانے پینے لباس پہننے کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی تو کیا اس صورت میں والدہ سے لے لیا جائے گا ؟ اور یہ فتوی دیا جائے گا کہ اعتبار غالب حال کا ہے ۔ شاذونادر حالات کا نہیں ۔ یا یہ کہ مستقل کھانے پہننے کی حالت کو پہنچنے تک والدہ کے پاس رکھا جائے گا ۔ لہذا اول کے مطابق یہ مسئلہ اس قاعدے میں داخل ہوگا اور ثانی قول کے مطابق داخل نہ ہوگا ۔

غالباً ان شارحین حضرات کو اس وهم میں اس اصول نے مبتلا کیا ہے کہ شاذ و نادر واقعہ قابل اعتبار نہیں ہوتا ۔ لیکن همارے نزدیک واضح یہ ہے کہ اس دفعہ کا وہ معنی نہیں ہے جو سابقہ دفعات کا ہے ۔ اس کے ثبوت میں ہم ذیل کے چند مسائل پیش کرتے ہیں ۔ ان سے آپ کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ بہت سے شرعی مسائل ایسے ہیں جن کی صحت کا حکم ان کی مناسب علتوں کی بنا پر دیا گیا ہے ۔ لیکن یہ علتیں پردہ خفا میں رہتے ہوئے کسی ضابطہ کے تحت نہیں آ سکتیں ۔ اس لئے ان کو عادت کے لوازمات کا درجہ دیا گیا اور یہی امر ان کے علت ۔ گمان کٹے جانے کا سبب ہوا ، مثلاً سفر میں نماز

کے قصر کرنے کا حکم شریعت کی مقرر رخصت ہے۔ اس کی علت (حالت سفر کی) مشقت ہے۔ لیکن یہ علت منضبط نہیں ۔ اس لئے کہ انسان کے حالات اور زمانے کے اختلاف سے اس کی مختلف صورتیں وجود میں آتی ہیں اور نہیں بھی آتیں ۔ لہذا سفر ہی کو قصر کی (مستقل) علت قرار دے دیا گیا کہ جب سفر کا وجود ہوگا قصر کا حکم ثابت ہوگا ۔ کیونکہ اکثر حالات میں سفر مشقت کا سبب ہی ہوتا ہے اور بعض حالات میں مشقت کا موجود نہ ہونا جیسا کہ بادشاہان اور دیگر امراء و سرمایہ دار لوگوں کے سفر میں پایا جاتا ہے ۔ اس کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا ۔ اسلئے کہ حکم جیسا کہ مجمع الحقائق میں ہے ۔ جنس شئ پر عائد کیا جاتا ہے افراد پر نہیں ۔ لہذا ایسے مذکورہ حضرات کے حق میں بھی قصر ہی کا حکم ہوگا کیونکہ اعتبار اکثر اور غالب کا ہوا کرتا ہے ۔ شاذ و نادر کا نہیں ۔ (ملخصاً من جمع الجوامع) ۔

فقہاء نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ جس عورت کا حیض آنے کی عمر میں حیض آتے آتے بند ہو جائے وہ مہینوں کے اعتبار سے عدت پوری نہیں کر سکتی ۔ اس کے (عارضی طور پر) حیض بند ہو جانے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ کیونکہ وجوب عدت کی علت یہ معلوم کرنا ہے کہ عورت کا رحم حمل سے پاک ہے یا نہیں اور حیض آنے والی عورت میں یہ امر تین حیض آنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے ۔ چنانچہ یہ عورت اگر اس کا حیض چند سال تک بھی بند رہے اس کو شریعت آئسہ یا صغیرہ کا حکم نہیں دیتی ۔ اس کی عدت مہینوں کے شمار سے پوری نہ ہوگی ۔ اس لئے کہ حیض آنے کی عمر والی عورت کا اس طرح حیض رک جانا ایک نادر الوجود امر ہے ۔ اور اعتبار غالب و شائع کا ہوتا ہے نادر کا نہیں ہوتا ۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ ایسی عورت (۹) ماہ تک انتظار کرے اگر پھر بھی حیض نہ آئے تو تین ماہ کے شمار سے عدت پوری کرے ۔

اسی طرح فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جو لڑکا بے عقلی کی حالت میں بالغ ہوا ہو اس کو اس وقت تک اس کا مال سپرد نہیں کیا جائے گا جس وقت تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ دانشمندی کی حد میں داخل ہو گیا ۔ لیکن جب اس کی عمر (۲۵) سال کی مکمل ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا مال ہر حالت میں اس کے حوالے کر دیا جائے گا ۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جب تک رشد ثابت نہ ہو ، نہیں دیا جائے گا ۔

یہ وہ مسائل ھیں کہ جن میں یہ قاعدہ صادق آتا ہے کہ اعتبار شائع اور غالب کا ہوتا ہے نہ کہ نادر الوجود کا ۔ اب یہاں شائع کے یہ معنی نہیں ھیں کہ وہ عرف ہونے کی حیثیت سے لوگوں کے تعامل میں داخل ہو گیا ہو ۔ بلکہ ایک ایسا کلیہ قاعدہ ہو جس کو فقہاء نے حکم کی علت کا محل تصور کر لیا ہو ۔ اور بعض نادر واقعات کا کوئی اعتبار نہ کیا ہو!

اب جب آپ دونوں معنی میں فرق محسوس کر چکے تو یہ سمجھ لیجئے کہ بعض شارحین نے ایک قاعدے کی مثالیں دوسرے میں بیان کرکے غلطی کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یا تو اس قاعدے کو عرف شائع کے معنی پر محمول کرکے سابقہ دفعات کا ھم معنی قرار دے لیں یا وہ معنی مراد لیں جو ھم نے بیان کرتے ہوئے صریح نقول سے ثابت کیا ہے لیکن زیادہ مناسب یہی ہے کہ دوسرا معنی مراد لیا جائے ۔ اس لئے کہ اول معنی مراد لینے سے الفاظ مترادفہ کے ساتھ ایک غیر مفید تکرار لازم آتی ہے۔

اس کے ماسوا اس قاعدے کو مطلق لفظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے فرمایا ہے (العبرۃ للغالب الشائع) یعنی اس امر کا اعتبار ہوگا جو غالب الوقوع ہو یہ نہیں فرمایا (للعرف الغالب الشائع انصاف سے غور فرمائیں (۱)

دفعہ : ۴۳ ((جو بات عرف عام میں (مشہور) و معروف ھو ، وہ ایسی ھی ہے جیسے کوئی طے شدہ شرط ھوتی ہے۔))

تشریح یعنی جو امر لوگوں میں مشہور و معروف ہو چکا ہو ۔ اگر اس کی صراحت نہ کی گئی ہو تب بھی وہ بمنزلہ صراحت سمجھا جائے گا ۔ کیونکہ اس پر عرف دلالت کر رہی ہوتی ہے۔ بدائع کی کتاب الاجارہ میں کہا گیا ہے جو امور عقود (معاھدوں) کے تابع

---

(۱) ۔ شارح کی اس تحقیق کی بنا پر مجلہ کے دفعہ ھذا سے (عادت) کا لفظ ساقط کرنا ہوگا ۔ جو مولانا عبدالقدوس صاحب ھاشمی کے دفعہ ھذا کے ترجمہ میں موجود ہے ۔ اور اب ترجمہ باین عبارت ہوگا ((اعتبار اس امر کا ہوگا جو عام طور پر واقع ہوتا ہو ۔ نادر اور کم واقع ہونے والا امر قابل اعتبار نہ ہوگا ۔ (مترجم) ۔

ہوں اور عقد کے وقت ان کا کوئی ذکر نہ آیا ہو۔ وہ اس شہر کی عرف پر محمول ہوں گے۔

حتی کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لئے مزدوری پر حاصل کرے بوریاں اور سانچہ اینٹ بنوانے والے کے ذمہ ہوں گے اور یہ حکم ان کی عادات پر مبنی ہوگا ۔ فرمایا ہے کہ اگر گورکن کو قبر کھودنے کے لئے مزدوری پر لیا گیا۔ تو مٹی کا ڈالنا اسی کے ذمہ ہوگا اگر اہل شہر کا عرف ایسا ہو اور اینٹوں کے ڈھیر لگانا اینٹ بنانے والے کے ذمہ ہوگا اور تنور سے روٹی کا باہر نکالنا تنور والے کے ذمہ ہوگا اس لئے کہ ان کے عمل کی تکمیل اسی صورت سے ہوتی ہے۔

فرمایا ہے سینے کا ڈورا درزی کے ذمہ ہوگا کیونکہ عادت یہی جاری ہے۔ اور کہا ہے کہ وہ کنگھی جس سے جلاھا کپڑا درست کرتا ہے کپڑے والے کے ذمہ ہوگی ۔ اب اگر کسی شہر کے رہنے والوں کا تعامل اس کے خلاف ہوا تو پھر اس تعامل کے مطابق حکم دیا جائے گا ۔

فرمایا ہے کہ اگر شادی کے موقع پر کھانا پکانے کے لئے باورچی کو اجرت پر لیا گیا تو دیگچوں سے کھانا نکالنا باورچی کے ذمہ ہوگا ۔ لیکن اگر کوئی مخصوص (قلیل) مقدار میں کھانا تیار کرایا گیا تو اس وقت کھانا ہانڈی سے نکالنا اس کے ذمہ نہ ہوگا ۔ یہ سب اس وقت جب اہل شہر میں یہ امر معروف اور شائع ہو چکا ہو ورنہ ان کی عرف کے اختلاف پر حکم بھی مختلف ہوگا ۔

فرمایا:کسی شخص نے اپنے مکان تک غلہ لے جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا ۔ جب غلہ مکان پر پہنچا تو غلہ کے مالک نے مزدور سے کہا کہ یہ غلہ مکان کے اندر پہنچا دو اور مزدور نے اس سے انکار کیا ۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان جیسا تعامل ہوگا اس کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن اگر مزدور سے یہ کہا کہ اس غلے کو چھت اور بالا خانے پر پہنچا دے تو یہ امر مزدور کے ذمہ لازم نہ ہوگا الا یہ کہ اجرت پر لینے کے وقت یہ امر طے کر لیا گیا ہو ۔اور اگر یہ بوجھ خود مزدور کی پشت پر لدا ہوا تھا تو وہ مکان کے اندر تو پہنچا دے گا لیکن بالاخانے پر لے جانا اس کے ذمہ نہ ہوگا الاّ یہ کہ شرط کر لیا گیا ہو۔ اور اگر گھوڑا (سواری کے لئے) کرایہ پر لیا گیا تو اس کی زین گھوڑے والے کے ذمہ ہوگی اور رسیاں وغیرہ عرف کے مطابق اس شخص کے ذمہ ہوں گی جو عرف میں مروج ہوگا ۔

حاصل یہ ہوا کہ عرف میں جو امر معروف ہو چکا ہو اس کو ایسا خیال کیا جائے گا کہ گویا ذکر کرکے شرط کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ دفعات (٥٨٦)و ۲۳۰ و ۱۳۳۹ کے مسائل

اسی قاعدے میں داخل ھیں ۔ اور دفعہ ۴۷۲ کا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے ۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کا مال اس شخص سے کہے بغیر اپنے استعمال میں لے لیا اگر وہ مال کرایہ پر اٹھانے کے لئے رکھا گیا تھا تو استعمال کرنے والے پر اس کی اجرت اس مال کے مطابق واجب ہوگی ۔ اس لئے کہ جو اشیاء کرایہ پر دینے کے لئے مہیا کی جاتی ھیں ان میں اجرت پر دینا ھی معروف ہوتا ہے ۔ لہذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ استعمال کے وقت ھی سے اجرت دینا مشروط تھا ۔ لیکن چونکہ چیز لینے کے وقت اجرت بیان نہیں کی گئی تھی اس لئے اجرت مثلی دینا ہوگی ۔ ملاحظہ ہو دفعہ ۴۶۱ و ۴۶۲ ۔

اسی پر باپ کے اپنی بیٹی کو جہیز دینے کے مسئلہ کو قیاس کر لیں جس کو دفعہ ۴۲ کے ذیل میں بیان کیا جا چکا ہے ۔

دفعہ : ۴۴ ((تاجروں میں جو بات معروف ہو چکی ہو وہ بمنزلہ شرط متصور ہوگی)) ۔

اس دفعہ کا قاعدہ ، گذشتہ دفعہ میں داخل ہے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ دفعہ ۴۳ دفعہ عام تھی اور یہ دفعہ تاجروں کے عرف کے ساتھ مخصوص ہے جس کو عربی اصطلاح میں (ذکر الخاص بعد الاعم) کہا جاتا ہے ۔ اس دفعہ کو مستقلاً ذکر کرنے سے یہ مقصد ہے کہ تجارت کے معاملات کی اھمیت کا اظہار ہو سکے ۔ چنانچہ تجار کے معاملات میں ان کی عرف عادت کے مطابق عمل ہوگا ۔ نیز یہ کہ جو معاملات تجارتی کہلاتے ھیں یہ قاعدہ صرف ان ھی سے متعلق نہیں بلکہ تجارت کے سلسلہ میں جو دیگر عقود شامل ہوں ان سب پر اس قاعدے کا اطلاق ہوگا ۔ یعنی ان کے حکم کا مدار بھی تجار کی عرف و عادت پر ہوگا ۔ چنانچہ دو تاجروں نے باھم خرید و فروخت کا عقد کیا اور انعقاد کے وقت مبیع کی قیمت کے نقد یا معیاری ہونے کی کوئی صراحت نہ کی تو اگرچہ عقد بیع یہ چاھتا ہے کہ قیمت کی ادائیگی نقد کی جائے لیکن اگر تاجروں کی عرف میں یہ مقرر ہو گیا ہو کہ اس قسم کے بیع میں قیمت کی ادائیگی ھفتہ واری قسط پر ہوا کرتی ہو یا ماھانہ ادائیگی پر ہوتی ہو تو اب خریدار پر فوری ادائیگی لازم نہ ہوگی ۔ بلکہ ان لوگوں کے عرف و عادت کے مطابق عمل ہوگا اس لئے کہ معروف مشروط کا درجہ رکھتا ہے ملاحظہ ہو دفعہ ۲۵۱ ۔ ،

۔ اس دفعہ سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عرف پر عمل کرنا محض ان معاملات کے حق میں ہی معتبر ہوگا جن کو تجارت کا معاملہ تصور کرتے ہیں ۔ بلکہ ایسے تمام معاملات جو تجارت سے متعلق ہوں جب ان میں کوئی صراحت موجود نہ ہو تو اس کا فیصلہ بھی تاجروں کی عرف و عادت ہی پر مبنی ہوگا مثلاً دو شخص کھیتی باڑی کا پیشہ کرتے ہوں ان میں سے ایک شخص دوسرے سے مضاربت کا عقد کرے اور دوسرے کو) خرید و فروخت کے لئے نقد رقم سپرد کر دے ۔ یا شرکت عنان وغیرہ کا عقد کریں جو کہ ایک تجارتی لین دین ہی ہے تو ان میں بھی اگر کسی امر کی صراحت نہ کی گئی ہو تو مضاربت یا شریک کو مال میں ایسے تصرف کا حق حاصل ہوگا جو تاجروں کے مابین متعارف ہوں ۔ مثلاً قرض کا لین دین تجارت کے لئے سفر کرنا ، بضاعت یا ودیعت کی طور پر کسی کو مال دینا ۔ یا اجارے پر دینا وغیرہ (یہ سب تاجروں کی عرف پر مبنی ہوں گے)۔ کیونکہ شرکت بھی تجارت کے متعلقات سے ہے لہذا اس میں وہی عرف جاری ہوگی جو تجار کے درمیان قرار پا گئی ہو گی ۔

اسی طرح بیع جو کہ حقیقی معنی میں تجارت کا عمل ہے ۔ اگر کسی شخص کو اس کیلئے وکیل مقرر کیا گیا ہو اور کوئی قیدوکالت میں مذکور نہ ہو،مطلق وکالت ہو، جیساکہ دفعہ ۱۴۹۸ میں مذکور ہے وکیل کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے مؤکل کے مال کو نقد و ادھار ایک معین مدت پر فروخت کر دے لیکن یہ مدت اس عرف کے خلاف ایسی (طویل) نہ ہو جو وہاں کے تاجروں میں معروف ہے ۔

لیکن اگر مؤکل نے وکالت میں یہ صراحت کر دی ہو کہ نقد قیمت پر فروخت کی جائے یا کوئی قرینہ نقد قیمت پر فروخت کا موجود ہو جیسے کہ یہ کہدے کہ نقد فروخت کرنا یا کہدے کہ میرے اس مال کو فروخت کرکے میرا دین ادا کر دینا ۔ تو اب وکیل کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ادھار پر فروخت کرے ۔

اسی طرح شرکت کا عقد بھی تجارت کے معاملات کا ایک شعبہ ہے اس میں یہ شرط ہے کہ راُس المال (اصل مال) نقد ہو کسی قسم کا سامان نہ ہو ۔لہذا اگر سونا چاندی کے ٹکڑے جو سکہ کی شکل نہ رکھتے ہوں اگر عرف میں شرکت کے عقد میں ان کو راُس المال بنایا جاتا ہے تو ان کا راس المال ہونا صحیح ہوگا ۔ اس کے برعکس سامان کا درجہ رکھیں گے نقود نہ متصور ہوں گے ۔ اور شرکت صحیح نہ ہوگی ۔ ملاحظہ ہو دفعہ ۱۳۳۰ ۔

دفعہ : ۴۵ ((عرف عام کے ذریعہ کسی قسم کا تعین ایسا ہی متصور ہوگا جیسا کہ صراحت کے ساتھ تعین کیا گیا ہو-))

لغت میں کسی امر کے اظہار کو نص کہتے ہیں مثلاً کہتے ہیں نصّ الشئ یعنی شئ کو ظاہر کر دیا اسی لفظ سے " منصة العروس " کا محاورہ ماخوذ ہے اور کسی شئ کی تعیین پر بھی نص کا لفظ استعمال کر لیا جاتا ہے جو اس لفظ کا مجازی معنی ہوتا ہے۔ اور اسی سے نَصّ ِ قرآن یا نَصّ ِ حدیث ماخوذ ہے۔ یہ وہ عبارت یا لفظ ہوتا ہے جو اپنے معنی پر ایسی (ظاہری) دلالت کرتا ہے جس کے بعد کسی غیر کا احتمال نہیں رہتا (ملخصاً ۔ من القاموس وشرحه تاج العروس) ۔

اس کے بعد شرعی اصطلاح میں اس لفظ کو قرآن و حدیث کی عبارت پر بولا جاتا ہے ، لغوی حیثیت سے اس لفظ کا کسی ایسے معنی پر اطلاق جس میں غیر کا احتمال باقی نہ رہے خواہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے یا دیگر لوگوں کے کلام سے ۔ اس لفظ کا مجازی معنی ہوگا ۔

یعنی جس طرح صریح نص کے ذریعہ تعیین کے ساتھ کوئی حکم مرتب ہوتا ہے اسی طرح عرف و عادت کے ذریعہ مرتب ہو جایا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ سودی اموال جن کے وزنی یا کیلی ہونے پر کوئی نص شرعی موجود نہیں ۔ جیسے کہ چنا ، یا مسور کی دال ان کے کیلی یا وزنی ہونے میں امام ابوحنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک عرف و عادت کا اعتبار کیا جائے گا ۔ ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس کے خلاف ہے۔ جیسا کہ دفعہ (۳٦) کی تشریح میں بیان کیا گیا ہے۔ لہذا چنے اور مسور کے وزنی یا کیلی ہونے کا حکم عرف کے ذریعہ اسی درجہ کا ہوگا جس درجہ کا حکم حدیث کے ذریعہ ثابت ہوتا ۔

چنانچہ اس مثال میں لفظ نص سے شرعی نص یعنی حدیث شریف مراد ہوگی ۔ باقی رہی وہ مثال جس میں نص کے لفظ سے متکلم کا صریح کلام خصوصی طور پر مراد ہو۔ اس کو کتاب ھذا کے دفعہ (۸۱٦) میں اس طرح بیان کیا گیا ہے " جب کسی شخص نے کسی شئ کو مطلق عاریت کے الفاظ سے عاریۃً لیا یعنی کسی زمانے یا مکان کے ساتھ مقید نہ کیا گیا اور نہ ھی کسی مخصوص قسم کے انتفاع کی شرط لگائی گئی تو عاریت

پر لینے والے کو اس شئی سے ہر زمانے اور مقام میں ہر قسم کے انتفاع کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن یہ استعمال عرف و عادت کے ساتھ مقید رہے گا ۔ مثلاً ایک شخص نے سواری کے لئے گھوڑا عاریۃً لیا اب عاریت پر لینے والے کو یہ حق ہوگا کہ اس پر جس وقت جہاں چاہے سوار ہو کر جائے ۔ لیکن یہ حق نہ ہوگا کہ جو مسافت دو گھنٹہ میں طے کی جاتی ہو اس کو ایک گھنٹے میں طے کرنے کی کوشش کرے کیونکہ یہ عاریت کا عقد اگرچہ مطلق تھا لیکن عرف و عادت کی دلالت اس کو مقید کر دے گی (بدائع)۔

اس قاعدے کے تحت میں آنے والے مسائل اتنی تعداد میں ھیں جن کا شمار کرنا دشوار ہے ۔ جو فقہ کے مختلف ابواب میں کثرت سے پھیلے ہوئے ھیں ۔ ملاحظہ ہوں دفعات ۵۲۷ و ۵۲۸ و ۱۳۹۸ ۔

دفعہ : ۴۶ ((جب مانع اور مقتضی میں تعارض ہو تو مانع کو تقدم حاصل ہوگا ۔ لہذا راھن رہن کو جبکہ وہ مرتہن کے قبضہ میں ہے فروخت نہیں کر سکتا۔))

یعنی ہر اس مقام پر جہاں مقتضی اور مانع کا تعارض ہو مانع کو مقتضی پر مقدم کیا جائے گا ۔ چنانچہ مانع کے مطابق عمل ہوگا ۔ مقتضی پر عمل نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ بعض صورتوں میں ایسی علتیں موجود ہوتی ھیں جو مانع پر عمل کرنے کو مقتضی کے مقابلے میں ترجیح دے دیتی ھیں ۔ جیسا کہ عنقریب آپ پر واضح ہوگا ۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مقتضی پر عمل کرنے کے موقعہ پر کوئی مانع امر موجود ہوتا ہے۔ لامحالہ ایسی صورت میں مانع موجود کے عمل کو مقتضی کے عمل پر مقدم کیا جائے گا ۔ کیونکہ کسی مفسدے کا دفع کرنا اولی ہوتا ہے۔

یہ قاعدہ عموماً عبادات میں زیادہ جاری ہوتا ہے ۔ ہمارے زمانے میں عورتوں کو جماعت کی نماز میں شرکت کے لئے مساجد میں جانے سے منع کر دینا ۔ اسی قاعدے کے پیش نظر واقع ہوا ہے۔ اس لئے کہ فساد زمانہ منع کرنے کا مقتضی ہے اور (ایک مسلمہ عورت کا) مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ عورتیں مساجد میں جائیں ۔ چنانچہ مانع کو مقدم کر دیا گیا۔

اور جب زوجہ حیض کی حالت میں ہو تو اس کی مجامعت کا اذیت ہونا منصوص علیہ ہے جو ممانعت کو چاھتا ہے اور موجودہ زوجیت کا تعلق مجامعت کا مقتضی ہے۔ چنانچہ مانع کو مقدم کیا گیا۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جب شوہر اور زوجہ دونوں حالت احرام میں یا ان میں سے کوئی ایک حالت احرام میں ہو۔

لیکن معاملات میں مانع اور مقتضی کا تعارض۔تو یہ کبھی تو حق غیر کے تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے جس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ دو شخصوں میں سے ایک شخص کسی شئی کا مالک ہوتا ہے اور دوسرے کا۔اس شئی سے حق متعلق ہوتا ہے۔ جیسا کہ دفعہ (۱۵۶) میں آ رہا ہے کہ راھن اور مرتہن دونوں میں سے ہر ایک فرد کو رھن کے فروخت کر دینے کا حق دوسرے کی رضامندی کے بغیر حاصل ہے۔ چنانچہ اگر مدیون نے راھن کی مقبوضہ مرھونہ شئی کو کسی شخص کے ھاتھ فروخت کیا تو یہ بیع صحیح ہوگی لیکن اس وقت تک موقوف رہے گی جب تک راھن کا دین ادا نہ کر دے۔ یا اگر مرتہن نے اجازت دے دی ہو تو پھر بیع کی قیمت مرتہن کے پاس مرھونہ ہو جائے گی۔ اور دفعہ ۵۹۰ کا مسئلہ بھی اسی قاعدے پر مبنی ہے کہ اگر کرایہ پر دینے والا کرایہ پر دی گئی چیز کو فروخت کر دے اور مستاجر سے اجازت نہ لی ہو بیع تو صحیح ہوگی۔ لیکن مستاجر کے حق میں نافذ نہ ہوگی اجارے کی مدت ختم ہونے تک اسی کے قبضہ میں رہے گی۔ البتہ مدت ختم ہونے کے بعد اس کے حق میں بھی نافذ ہو جائے گی۔ لیکن اگر مشتری نے مدت اجارہ ختم ہونے سے قبل بائع سے مبیع کی سپردگی کا مطالبہ کیا تو قاضی بیع کو اس لئے فسخ کر دے گا کہ مبیع کا سپرد کرنا ممکن نہ ہوگا۔ البتہ مستاجر نے بیع کی اجازت دے دی ہوگی تو اب تمام اشخاص کے حق میں بیع نافذ ہو جائے گی۔ لیکن کرایہ پر دی گئی شئی مستاجر کے قبضہ سے اس وقت تک برآمد نہ کی جائے گی جب تک کرایہ کی وہ مقدار جو اس نے نقد ادا کر دی ہو واپس نہ کر دی جائے۔ اور اگر مستاجر نے اپنے کرایہ کی رقم لینے سے قبل ھی شئی کو واپس کر دیا تو اب اس کو اس شئی کے روک لینے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

چنانچہ ان دونوں مثالوں میں مرھونہ اور کرایہ پر دی گئی اشیاء میں بائع کی ذاتی ملکیت ہے۔ جو چاھتی ہے کہ بیع نافذ ہو جائے۔ لیکن مرتہن اور مستاجر کو ان اشیاء کو روک کر اپنے پاس رکھنے اور نفع اٹھانے کا حق حاصل ہے جو بیع کے نفاذ کو منع کرتا ہے چونکہ دونوں میں تعارض ہے۔ اس لئے مانع کو مقدم کیا جائے گا۔

اسی کے منجملہ دفعہ ۱۱۹۲ کا مسئلہ ہے کہ ہر مالک اپنی مملوکہ شئی میں جس طرح چاہے تصرف کرسکتا ہے لیکن جب غیر کا حق اس سے متعلق ہو تو پھر مالک کو مستقل طور پر تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا ۔ مثلاً ایک شخص کسی مکان کی تحتانی منزل کا مالک ہو اور دوسرا شخص فوقانی منزل کا ۔ لہذا اس صورت میں ہر شخص کا حق اس مکان سے متعلق ہے چھت کا محفوظ رہنا تحتانی منزل والے کا حق ہے۔ اور استقرار فوقانی منزل والے کا حق ہے اب ان دونوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ ایک دوسرے کی بغیر اجازت کوئی ایسا تصرف کریں جو دوسرے کے لئے مضر ہو! نہ یہ کر سکتا ہے کہ قصداً عمارت کو منہدم کرے اب یہاں دونوں شخصوں کا مالک ہونا یہ چاھتا ہے کہ وہ اپنی اپنی ملک میں جس طرح چاہیں تصرف کریں لیکن ہر ایک کے حق کا دوسرے کی ملکیت سے متعلق ہونا بلااجازت ہر قسم کے تصرف سے مانع ہے اس لئے مانع کو مقدم کیا جائے گا ۔

اسی کے منجملہ دفعہ ۱۷۲۵ کا مسئلہ ہے (عدالت میں پیش ہونے والے) شاھدوں کے حق میں انکے حالات کا جائزہ لینے والوں سے بعض نے شاھدوں کو عادل بیان کیا اور بعض نے ان کو مجروح ظاھر کیا اس وقت حاکم ان کی شہادت پر فیصلہ نہ دے گا ۔ چنانچہ اظہار عدالت کا اقتضاء یہ ہے کہ ان کی شہادت مقبول ہو اور جرح اس سے مانع آتی ہے۔ چنانچہ جرح کو تعدیل پر مقدم کیا جائے گا ۔

اس مسئلہ میں تعلق حق غیر مانع نہیں ہے بلکہ اس کی علت یہ ہے کہ جرح امر ثبوتی ہے جس سے شاھدوں میں عیب کا ثبوت ہو رہا ہے جو قبول سے مانع ہے اور تعدیل نفی عیب ہے ، اور مثبت منفی پر مقدم ہوتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مقتضی مانع سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ جس کے منجملہ وہ مسئلہ ہے جس کو بدائع نے مکروھہ بیوع کی فصل میں بیان کیا ہے ۔ ایک کافر عورت اپنی چھوٹی بچی کے ساتھ قید ہو کر کسی ایک مجاھد کے حصہ میں آئی ۔ عورت نے بچی کے متعلق کہا کہ یہ میری بچی ہے۔ اب ان دونوں ماں بچی کے درمیان میں تفریق پیدا کرنا مکروہ ہوگا ۔ اگرچہ تمام ضوابط کے تحت عورت کا یہ قول کہ بچی میری بیٹی ہے ثبوت نسب کے لئے کافی نہ ہوگا ۔ لیکن احتیاط کے طور پر اس کا یہ قول قبول کر لیا جائے گا ۔ اور اگر اس شخص نے عورت سے مجامعت کر لی ۔ پھر لڑکی اس کے پاس رہتے ہوئے جوان ہو گئی اور اس عورت کا اس بچی کو دودھ پلانا پردۂ راز میں رہا تو

احتیاطاً اس شخص کو اس لڑکی سے علیحدہ رہنا ہوگا ۔ لیکن حکماً اس کی قربت ممنوع نہ ہوگی ۔ کیونکہ ایک عورت کا قول حقوق العباد میں قابل اعتبار نہیں ہوتا ۔

کتاب البدائع نے مکاتب غلام کے تصرفات کے باب میں ایک مسئلہ بیان کیا ہے جس کے مطالعہ کے بعد میرے (علامہ اتاسی) کے دل میں ایک خاص مسئلہ کے استخراج کا تصور پیدا ہوا جو اسی قاعدے سے متعلق ہے ۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کتابت کے بھی اسی طرح حصے کئے جا سکتے ہیں جس طرح غلام کی آزادی میں حصے ہو سکتے ہیں ۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے غلام کے نصف حصہ کو مکاتب کیا تو امام کے نزدیک یہ حصہ مکاتب ہو جائے گا اس نصف میں کتابت صحیح ہوگی باقی نصف غلام رہے گا ۔ اور اس نصف کے اعتبار سے غلام ماذون بالتجارت ہوگا (یعنی اس کو تجارت کے لین دین کا حق حاصل ہوگا)۔اس لئے کہ کتابت کا عقد اس امر کا مقتضی ہے کہ غلام اپنی کتابت کا عوض ادا کرے اور اس کی ادائیگی غلام کے کسب پر موقوف ہوگی جو تجارت کی اجازت کی خواہش مند ہے اور (ظاہر ہے) کہ اجازت کے حصے نہیں کئے جا سکتے ۔ لہذا کتابت کے حصہ کی اجازت پورے غلام کے لئے اجازت کا سبب ہو جائے گی۔

لہذا باوجود نصف حصہ کتابت کے غلام اپنی پوری ذات میں ماذون تصور کیا جائے گا ۔ اب جب یہ غلام اپنے نصف حصہ کی کتابت کا مال ادا کر دے اور باقی نصف کے لئے اس پر سعایۃ (مال کما کر قیمت ادا کر دینا) لازم ہو جائے اب آقا کا دل چاہے تو اس کو آزاد کر دے اور دل چاہے تو باقی قیمت کی ادائیگی بذریعہ کسب غلام سے کرالے لیکن غلام پر اس کے حصول میں کسی مشقت کا ذریعہ نہ بنے ۔ بمنزلہ اس شخص کے جس نے اپنا نصف غلام آزاد کر دیا ہو ۔ اور جب مکاتب حصہ کی ادائیگی سے قبل غلام نے مال حاصل کیا ہو گا تو اس مال میں نصف کمائی آقا کی ہوگی اور نصف غلام کی اپنی ذاتی، ، یہ قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ کیونکہ غلام کا نصف حصہ مکاتب ہے اور نصف حصہ غلام ہے۔ (لہذا کتابت مقتضی تھی جو اپنی قوت کی بنا پر مانع کے مقابلے میں قابل عمل قرار پائی) ۔

اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ پوری کمائی غلام کی ملکیت ہوگی ۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک پورا غلام مکاتب ہو چکا ہے ۔ اور مال کی ادائیگی کے بعد وہ جو کچھ کمائے گا وہ مال بالاجماع غلام کی ملکیت ہوگا ۔ مولیٰ کا

اس میں کوئی حق نہ ہوگا ۔

امام ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ علیہما کے قول میں یہ حکم اس لئے ہے کہ ان کے نزدیک غلام آزاد ہے اور اس پر آقا کا مال دین ہے ، اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس لئے کہ جس غلام پر اس کے مابقی حصہ کی قیمت بذریعہ کسب ادا کرنا واجب ہو مکاتب غلام کی مانند ہوتا ہے اور غلام کی کمائی اس کی اپنی ذاتی ملکیت ہوا کرتی ہے ۔ چنانچہ جب اپنے غلام کا نصف حصہ مکاتب کر دیا تو اب آقا کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ غلام اور اس کے کسب کے درمیان کوئی رکاوٹ پیدا کرے ۔ اس لئے کہ نصف حصہ کو مکاتب کرنے کے بعد آقا کی طرف سے غلام کو اکتساب کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کتابت کے مال کی ادائیگی بغیر کسب کے ناممکن ہوگی . لہذا یہ ممکن نہوگا کہ غلام کے اکتساب پر پابندی باقی رکھی جائے الآ یہ کہ کتابت کے عقد کو فسخ کر دیا جائے لیکن یہ غلام کی رضامندی کے بغیر ہو نہیں سکے گا۔

بخلاف اس غلام کے جس کو تجارت کی اجازت دی ہوئی تھی ۔ ایسے غلام کو آقا جس وقت چاہے تصرفات سے روک سکتا ہے۔ اس لئے کہ غلام آقاء کی اجازت سے تصرفات کا مجاز ہوا اور اسی کی طرف سے تصرفات پر پابندی لگائی جا سکے گی ۔ اور مکاتب غلام میں تصرف کی اجازت کتابت کے عقد سے پیدا ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اس کے تصرفات پر پابندی کی ایک ہی صورت ہے کہ عقد کتابت فسخ ہو جائے ۔ اب اگر غلام اکتساب کے لئے شہر سے باہر جانے کا ارادہ کرے تو آقا کو قیاسی دلیل کی روسے یہ حق حاصل ہے کہ اس کو باہر جانے سے منع کر دے ۔ لیکن استحسانی دلیل کا یہ اقتضاء ہے کہ اس غلام کے کسی امر میں رکاوٹ نہ پیدا کی جائے حتی کہ یا تو وہ مال کتابت ادا کر دے یا یہ کہ ادائیگی سے عاجز ہونے کا اظہار کر دے ۔ (اصل میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے) ۔ قیاسی دلیل کی علت یہ ہے کہ نصف مکاتب غلام کا نصف حصہ بدستور خالص غلام ہے۔ جس پر آقا کی پوری ملکیت موجود ہے اس لئے آقا کو اس پر پابندی کا حق حاصل ہے۔ اور شہر سے باہر جانے سے منع کر سکتا ہے۔ یہ کہہ سکتا ہے کہ تیرا نصف حصہ اگرچہ مکاتب ہے لیکن نصف غلام ہے جس کی وجہ سے مجھے یہ حق حاصل ہے کہ میں تم کو باہر جانے سے روک دوں اور اپنی خدمت تمہارے سپرد کروں۔

اور استحسانی دلیل کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کے عقد کی بنا پر غلام کو مال کے حصول کی اجازت ضمناً حاصل ہو گئی ہے اور حصول مال کے لئے شہر بشہر جانے آنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے اس لئے یہ درست نہیں ہے کہ اس کو منع کیا جائے اور غلام کے حصول مال کے ذرائع میں رکاوٹ ڈالی جائے ۔ نہ یہ ممکن ہے کہ اپنے نصف حصہ کے اعتبار سے باہر نکلنے کا مجاز ہو اور باقی نصف کے ذریعہ اس کا مجاز نہ ہو (اور ان دونوں اعتباروں پر بیک وقت عمل کیا جائے)۔ بلکہ یا تو نصف مکاتب حصہ کو غیر مکاتب نصف حصہ کا تابع کیا جائے گا یا یہ کہ غیر مکاتب حصہ کو مکاتب حصہ کا تابع بنا دیا جائے گا ۔ اور یہ دوسرا طریقہ اول سے افضل ہے کیونکہ جب حریت اور غلامی دونوں جمع ہوں تو حریت کو غلامی پر غلبہ حاصل ہوتا ہے ۔ اور کتابت بھی حریت کا ایک شعبہ ہے ۔ اس سے آئندہ زمانے میں حریت ثابت ہو جاتی ہے ۔

خلاصہ یہ کہ اس مذکورہ غلام میں دو اعتبار موجود ہوتے ہیں ایک حریت جو اس امر کو چاہتی ہے کہ غلام کے تصرفات پر کوئی پابندی نہ لگائی جائے ۔ دوسری غلامی خالصہ جو اس امر کی مقتضی ہے کہ غلام کو سفر جیسے عمل سے منع کیا جا سکے ۔ لہذا غیر مکاتب نصف حصہ کو مکاتب حصہ کے تابع قرار دے کر کتابت کا حکم دیا جائے گا جس کو (تغلیب الحُرّیۃ علی الرق) کہا جائے گا ۔ چنانچہ یہ مسئلہ اپنے ماقبل فروع کی نسبت سے بایں شکل ایک جدید مسئلہ ہے ۔

اسی طرح فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین سے گھاس کاٹنے کے لئے کسی دوسرے کی زمین سے گذرنا چاہے اور اس گذرنے والے کے لئے اپنی زمین میں داخل ہونے کا دوسرا راستہ موجود و ممکن ہے تو دوسرا شخص اس کو اپنی مملوکہ زمین میں گذرنے سے روک سکتا ہے ۔ جس طرح چشمہ یا کنویں سے پانی لانے کی صورت میں ۔ اس لئے کہ پانی اور گھاس چارے کی ضرورت ایک امر مباح کی ضرورت ہے جو یہ چاہتی ہے کہ اس کے حصول میں کسی شخص کی زمین سے گذرنا جائز ہو ! لیکن جب جانے والوں کے لئے کسی شخص کی مملوکہ زمین سے گذرنے کے ماسوا کوئی دوسرا راستہ بھی ممکن ہو تو اب اس زمین سے گذرنے کی ضرورت لاحق نہیں رہتی ۔ جب تک زمین کا مالک اجازت نہ دے دے اس سے گذرنا جائز نہ ہوگا اور مانع کو مقدم کیا جائے گا ۔

اور باپ کو بیٹے کے قرض میں قید کرنا جائز نہ ہوگا ۔ اگرچہ قرض کی ادائیگی باپ کے ذمہ لازم ہے جو اس فعل کے جواز کو چاہتی ہے ۔ لیکن ابوۃ کا حق اور والدین کے

ساتھ احسان سے پیش آنا اور صلۂ رحمی اس فعل (قید کر دینے) سے مانع ہے اس کو جواز پر تقدم حاصل ہوگا ۔

دفعہ : ۴۷ ((تابع، تابع ھی شمار ھوگا ۔ لہذا کسی حاملہ جانور کا بچہ اس جانور کی بیع میں شامل ھوگا)) ۔

یعنی جو چیز اپنے وجود میں کسی غیر کے تابع ہوگی وہ حکم میں مستقل نہیں سمجھی جائے گی ۔ بلکہ حکم میں اپنے متبوع کے تابع ہونے کی حیثیت میں داخل ہوگی ۔ اسی لئے اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا گیا جس کے پیٹ میں بچہ تھا تو یہ بچہ اس جانور کی بیع میں شامل ہوگا ۔ یعنی اپنی ماں کی بیع میں اس کا تابع ہوگا بیع کا عقد مستقلاً بچہ کے حق میں ضروری نہ ہوگا ۔

حموی میں ہے (حق سیرابی زمین یا حق مرور زمین کی بیع میں تبعا داخل ہو جاتے ھیں ظاھر مذھب یہ ہے کہ بیع میں ان کا وجود مستقلاً تصور نہیں کیا جاتا ۔)

حمل کے قتل کرنے میں کفارہ نہیں ہوتا ۔ اسی طرح اس کی نفی کر دینے سے لعان کا حکم نہیں ہوتا ۔ اور عقد ھبہ ان احکام میں بیوع کا درجہ رکھتا ہے ۔

چنانچہ فقہاء کے قول (التابع تابع) کا یہی مطلب ہے کہ تابع اپنے متبوع سے حکم میں منفرد نہیں ہوا کرتا ۔ اسی لئے کتاب البیوع کے اس باب میں جس کا عنوان (مایدخل فی البیع وما لا یدخل) یعنی ان امور کا بیان جو بیع میں از خود داخل ہو جاتے ھیں اور یا داخل نہیں ہوتے ۔ تمام اسی قسم کی اشیاء بیان کی گئی ھیں ۔ اور کتاب المجلہ کے (دفعہ ۲۳۰) میں کہا گیا ہے کہ ہر وہ شئی جو کسی شہر کی عرف میں بیع کے مشتملات میں سمجھی جاتی ہے وہ بغیر ذکر کے بیع میں داخل ہو جائے گی ۔ چنانچہ مکان کی بیع میں بیت الخلاء اور باورچی خانہ وغیرہ داخل ہوں گے ۔ اسی طرح زیتون کے باغیچہ کی بیع میں تمام زیتون کے درخت داخل ہوں گے ۔ اسی طرح دفعہ (۲۱۳) میں بیان کیا ہے کہ جو چیز مبیع کا جزء متصور ہوتی ہو یعنی مبیع سے اس کا جدا ہونا قابل قبول نہ ہوتا ہو ،وہ بھی مبیع کی بیع میں داخل متصور ہوگی ۔ جیسا کہ قفل کی بیع میں کنجیاں یا شیرخوار بچے والی گائے کا بچہ جو دودھ کی غرض سے خریدی

جانے قفل اور گانے کی بیع میں بغیر ذکر کے داخل ہوں گے جیسا کہ قائم رہنے والی الماریاں یا کواڑوں میں فٹ کئے ہوئے قفل وغیرہ اور مکان کے فرش میں لگی ہوئی چیزیں تمام مکان کی بیع میں داخل ہوں گے ۔ اس کا قاعدہ کلیہ جیسا کہ بدائع میں ہے یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو زمین سے جوڑ دی گئی ہو وہ بیع میں (بغیر ذکر) کے داخل ہوگی اور جو چیز اگرچہ جوڑی گئی ہو لیکن صرف ایک وقت معین تک کے لئے اس کا دوام اور باقی رکھنا مقصود نہ ہو وہ بیع میں داخل نہ ہوگی ۔

اسی قاعدے میں مجلہ کی دفعہ ۴۳ کا یہ بیان بھی شامل ہے کہ عقود کے توابع جن کا عقود میں کوئی ذکر نہ کیا گیا ہو ۔ وہ ہر شہر کی عادت پر محمول ہوں گے ۔ اشباہ میں کہا ہے اس قاعدے سے چند مسائل خارج ہیں اول یہ کہ کنیز کے بغیر اس کے حمل کو آزاد کرنا جائز ہوگا ۔ بشرطیکہ کنیز کا بچہ چھ ماہ سے کم عرصہ میں پیدا ہو جائے ۔ دوم یہ کہ حمل کے حق میں مستقل طور پر وصیت کرنا جائز ہے (شارح) حموی نے اس موقعہ پر لکھا ہے کہ فتح میں ہے " کہ حمل کی وصیت کرنا یا حمل کے لئے وصیت کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب کہ حمل پیدا ہو چکا ہو" اور اس وقت یہ وصیت بچے کے لئے قرار پائے گی نہ کہ حمل کے لئے ۔ باقی رہا آزاد کرنا تو چونکہ یہ شرط پر معلق کرنے کو قبول کرنا ہے تو حمل کی آزادی صورۃً اگرچہ تعلیق نہیں معلوم ہوتی لیکن معنوی حیثیت سے شرط پر معلق کر دینا متصور ہوتا ہے ۔ اس تشریح سے مصنف کی عبارت کا نقصان واضح ہو جاتا ہے ۔

علامہ اتاسی فرماتے ہیں کہ (صاحب فتح کا) صاحب اشباہ پر یہ اعتراض کہ ان مسائل کو قاعدہ مذکورہ سے خارج سمجھا جائے گا صحیح ہے ۔ کیونکہ اعتراض بالکل واضح ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قاعدہ ھذا مذکورہ کا منشاء یہ ہے کہ تابع اپنے تابع ہونے کی حیثیت سے اپنے متبوع کے حکم میں بغیر ذکر صریح کے داخل ہوتا ہے اور صاحب اشباہ کے بیان کردہ مسائل میں حمل کی آزادی یا اس کی وصیت یا اس کے لئے وصیت کرنا یہ صراحت کے ساتھ مستقلاً حمل میں عقد کرنا ہوتا ہے ۔ لہذا ان مسائل کا تعلق تابع اور متبوع ہونے کے قاعدے سے کچھ بھی نہیں ہے تاکہ اس سے خارج اور مستثنی خیال کیا جائے ۔ اب یہ مسئلے باقی رہتے ہیں کہ حمل کے لئے وصیت کا اور آزادی کا جواز ثابت ہوتا ہے ۔ اور بیع اور ہبہ جائز نہیں ہوتا ۔

یہ ایک دوسری بحث ہے جس کا اس قاعدے سے تعلق نہ ہونے کی بنا پر اس سے خارج ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ۔ اس لئے کہ آزاد کرنے کا عقد یا وصیت کا عقد

دیگر عقود کے احکام سے بہت سے احکام میں مختلف ہوتے ہیں ۔ مثلاً اسی موقعہ پر ان کے حق میں آزادی کا اور وصیت کا حکم نافذ و جائز ہوگا لیکن بیع وھبہ درست نہ ہوگا بیع اس لئے جائز نہ ہوگی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوانات کے پیٹ کے بچوں کو پیدا ہونے سے قبل خریدنے سے منع فرمایا ہے (زیلعی) ۔

اسی کو شرع میں بیع الملاقیح کہا جاتا ہے۔ اور ھبہ اس لئے جائز نہیں کہ بغیر قبضہ کے ھبہ مکمل نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف آزاد کرنے کے کہ وہاں ایک شئی (غلامی) کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ جس کو کسی شرط پر معلق کر دینا بھی جائز ہوتا ہے اور، حمل کی آزادی اگرچہ صورۃً تعلیق باالشرط نہیں ہوتی لیکن معنیً تعلیق ہی ہوتی ہے۔ اسی طرح وصیت کے مسئلہ میں ظاہر روایت کے مطابق وصیت کرنے والے (موصی) کی موت کے وقت اس شخص کا وجود ضروری ہے جس کے حق میں وصیت کی جا رہی ہے۔ وصیت کے وقت ضروری نہیں ۔ لہذا ظاہر روایت کے مطابق وصیت کے وقت معدوم شئی کے لئے وصیت کرنا جائز ہوگا ۔ جب کہ موصی کی موت کے وقت اس کا وجود ہو جائے ۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے لئے اپنے باغ کی وصیت کی اور وصیت کے وقت باغ موجود نہ تھا ۔ بلکہ وصیت کرنے والے نے وصیت کے بعد باغ خریدا اور پھر انتقال کر گیا تو یہ وصیت صحیح ہوگی ۔ اس لئے کہ کسی مال کی وصیت کرنے کے یہ مطلب ہوتے ہیں کہ موت کے وقت مال میں حق کا وجوب ہوا! اس فقیر کے قلب میں حموی کے مطالعہ سے قبل ہی یہ خیال پیدا ہو چکا تھا " اس تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ صاحب اشباہ کو ان مسائل میں اشتباہ واقع ہو گیا کہ انہوں نے قاعدے میں داخل تصور کرکے پھر ان کے مستثنی ہونے کا قول اختیار کیا ۔

البتہ یہاں بدائع کا ایک دوسرا مسئلہ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس قاعدے سے خارج ہے ، وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے سے ایسی کنیز خریدی جو کہ خریدار کے والد سے حاملہ ہو چکی تھی (اور باندی کسی اور غیر شخص کی مملوکہ تھی) یہ خریداری صحیح ہوگی اور حمل آزاد ہو جائے گا لیکن کنیز نہ آزاد ہوگی اور نہ اس کا فروخت کرنا صحیح ہوگا ۔ الاّ یہ کہ بچہ پیدا ہو جائے ۔ یہ قید کہ کنیز خریدار کے والد کی مملوکہ نہ ہو بلکہ کسی غیر شخص کی مملوکہ ہو ، اس لئے لگائی ہے کہ اگر وہ خریدار کے باپ کی مملوکہ ہوتی تو اس وقت وہ ام ولد ہو جائے گی"

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں تابع اپنے متبوع سے حکم میں علیحدہ ہے۔

(لاحقــہ)

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کے اصول میں بیان کیا گیا ہے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان مخاطبات میں جو اللہ تعالی کی طرف سے آپ کی جانب وارد ھیں آپ کی امت بھی داخل ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا رسول ہر امر میں اقتداء کئے جانے کا منصب رکھتا ہے۔ مگر یہ کہ کوئی مستقل ایسی دلیل قائم ہو جائے جس سے یہ ثابت ہو کہ اس امر میں امت داخل نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ جتنے امور غیر مستثناء ھیں ان میں رسول کے متبعین شامل ہوں گے۔ دوسری دلیل ان حضرات کی یہ ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے (یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء) یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے۔ لیکن اس سے آپ کے متبعین مراد ھیں۔ کیونکہ تابع اپنے متبوع سے حکم میں مختلف نہیں ہوا کرتا۔

دفعــہ : ۴۸((تابع حکم میں مستقل شمار نہ ھوگا۔ چنانچہ جانور کے پیٹ کا بچہ ماں سے علیحدہ قابل فروخت نہ ھوگا۔))

اس مقام پر تابع سے یہ مقصود ہے کہ وہ اپنا مستقل وجود نہ رکھتا ہو بلکہ اپنے وجود میں اپنے متبوع کے وجود کا تابع ہو۔ جس طرح کہ حیوان کے پیٹ میں بچہ۔ یا دیگر کوئی صفت جو موصوف کی ذات سے قائم ہو۔ یا زمین کو پانی دینے کے نمبر کا حق یا راستہ گذرنے کا حق۔ چنانچہ احکام کے متعلق کے اعتبار سے ہر تابع حکم میں اپنے متبوع کا تابع ہوگا استقلال کے ساتھ حکم اس کی طرف متوجہ نہ ھوگا۔ لھذا کسی جانور کے پیٹ میں بچہ کی بیع جائز نہ ھوگی۔ اسی طرح ظاھر مذھب میں پانی دینے کے یا راستہ گذرنے کے حقوق کی مستقلاً بیع جائز نہیں ھوگی۔ اسی طرح دیگر شئی کی صفات۔ مثلاً کسی غلام کا کاتب ھونا یا کھانا پکانا جیسی صفات کے مقابلے میں غلام کی قیمت میں سے کوئی حصہ قیمت کا نہ شمار کیا جائے گا۔ حتی کہ اگر کسی شخص نے اس شرط پر غلام خریدا کہ وہ محرر ہے یا باورچی ہے۔ اس کے بعد اس کے خلاف ثابت ھوا تو اب

مشتری پوری قیمت ادا کرے گا یا یہ کہ اس کو واپس کر دے گا ۔ (یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی قیمت میں کچھ کمی کر سکے) (تنویر)

یہ امر سمجھنا ضروری ہےکہ احکام فقہیہ کی جستجو سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض صفات مستقل بنفسہ نہیں تصور کی جاتیں ۔ جیسا کہ آپ نے سابقہ مثالوں میں ملاحظہ کیا ۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ اپنی ذات میں مستقل ہوتی ہیں لیکن عرف میں ان کو کسی شئی کے اجزاء کی مانند تصور کر لیا جاتا ہے اس لئے اس استقلال کے باوجود شئی کی قیمت مقدار سے کوئی حصہ ان کے مقابلے میں مقرر نہیں کیا جاتا ۔ جیسا کہ گھوڑے کی بیع میں اس کی زین و لگام وغیرہ یا غلام کے جسم کا مستعمل لباس یا زمین کی بیع میں اس میں قائم شدہ درخت ۔ کیونکہ یہ تمام چیزیں بغیر ذکر کے ان اشیاء کی بیع میں داخل ہوتی ہیں ۔ اور ان اشیاء کی قیمت کا کوئی جزء ان کے مقابلے میں کم و بیش نہیں سمجھا جاتا ۔ چنانچہ اگر مبیع کے سپرد کرنے سے قبل ان میں سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو مبیع کی قیمت بدستور قائم رہے گی ۔

اشباہ میں ہے کہ اس قاعدے سے چند مسائل مستثنی ہیں :

(۱) یہ کہ کنیز کے حمل کو آزاد کرنا بغیر کنیز کے جائز ہے بشرطیکہ یہ حمل چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہو جائے ۔ (۲) یہ کہ بشرط مذکور اس کے لئے مستقلاً وصیت کرنا صحیح ہے ۔ (۳) یہ کہ اس حمل کی یا کسی جانور کے ایسے حمل کی کسی دوسرے کے لئے وصیت کرنا بھی صحیح ہے ۔ ا ھ کلامہ .

میں (اتاسی) کہتا ہوں کہ اس سے پہلے کی دفعہ کی تشریح میں بیان کیا جا چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حموی نے اس استثنی پر تنقید کرتے ہوئے فتح سے نقل کیا ہے کہ حمل کے لئے وصیت کرنا یا حمل کی کسی کے لئے وصیت کرنا ان صورتوں میں تملیک بعد الموت ہوتی ہے اور یہ اس وقت ظہور میں آتی ہے جب بچہ ماں کے بطن سے جدا ہو چکا ہوتا ہے ۔ لہذا معدوم کے لئے وصیت کرنا یا اس کی کسی کے لئے وصیت کرنا صحیح ہوگا ۔ باقی رہی آزادی کی صورت اس میں آزادی کو ایک شرط پر معلق کیا جاتا ہے جو معنی تعلیق ہوتی ہے صورتاً نہیں ، گویا یہ کہا جاتا ہے کہ اگر تیرے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ آزاد ہے ۔

چنانچہ وصیت اور عتق دونوں میں تابع پر حکم مرتب نہیں ہوتا بلکہ حکم اس وقت کے لئے ہوتا ہے جب کہ وہ مستقل وجود میں ظاہر ہو ۔ اس کے بعد صاحب اشباہ نے یہ بھی

کہا ہے ،، کہ ان مستثنی مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بچہ وارث ہو سکے گا بشرطیکہ زندہ پیدا ہو جائے ،، - غور کیجیئے کہ یہاں خود ہی زندہ پیدا ہونے کی شرط سے مشروط کیا ہے - جس سے ظاہر ہے کہ اس کے پیٹ میں رہتے ہوئے اس کے لئے وراثت کا حکم نہیں ہے - بلکہ ولادت کے بعد کے لئے ہے جب کہ وہ اپنے وجود میں مستقل ہوگا -

اور کہا ہے - ان مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حمل کا نسب ثابت ہو جاتا ہے - یعنی جب کوئی شخص اپنی زوجہ کو یہ کہہ کرے کہ تونے زنا کیا ہے اور یہ حمل اسی سے قرار پایا ہے ، زنا سے متہم کرے تو اس حالت میں زوجین کے درمیان لعان جاری ہو سکے گا - لیکن حمل کا نسب اس منکر سے ثابت رہے گا - جب تک بچہ پیدا نہ ہوا ہو جیسا کہ ھدایہ میں ہے - مقصد یہ ہے کہ باوجود اجراء لعان کے جو یہ چاھتا ہے کہ بچہ کا نسب منکر سے ثابت نہ ہو قبل ولادت اس حمل پر ثبوت نسب کا حکم مستقلاً مرتب ہوا -

لیکن یہ قول - (بھی) محل نظر ہے - اولاً اس لئے کہ حمل سے ثبوت نسب کی نفی بذریعہ لعان اس وقت ہوتی ہے جب حمل پیدا ہو چکا ہو اور حمل کی حالت میں نفی ہی نہیں ہے تو پھر ثبوت کا کیا معنی - دوم اس لئے کہ نسب کی نفی کا سبب لعان ہوتا ہے اور اس نفی نسب کے حکم کے لئے ایک رکاوٹ موجود ہوتی ہے وہ حمل کا پیدا شدہ نہ ہونا - اب جب حمل پیدا ہوگا اس وقت اس پر حکم نفی نسب کا مرتب ہوگا - اور بلاشبہہ بدائع میں کہا گیا ہے کہ سبب اس وقت عمل کرے گا جب حمل وجود میں آ جائے گا - اس وقت نہیں جب مانع کا زوال ہو رہا ہوگا - اس وقت یہ کہنا کس طرح صحیح ہوگا کہ نسب ثابت ہوگا ؟ -

پھر صاحب اشباہ نے فرمایا ہے کہ جو مسائل اس قاعدے سے خارج ھیں ان کے منجملہ یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب مدیوں اپنے قرضہ کی مقررہ میعاد کو باطل کر دے - یا فی الفور مال کی ادائیگی کرنے پر تیار ہو جائے تو اب یہ میعاد باطل ہو جائے گی - حالانکہ یہ مدت دین کی ایک صفت ہے - اور صفت حکم میں اپنے موصوف کے تابع ہوتی ہے مستقل طور پر اس پر حکم مرتب نہیں ہوتا - اس مسئلہ کا اس قاعدے سے خارج ہونا ظاہر ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی مدت معینہ مدیون کا حق ہے اس کو اس کے باطل کرنے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ اسقاطات و ابراء میں ایسی چیزیں معاف ہوتی ھیں جو دیگر مقامات پر معاف نہیں کی جا سکتیں -

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرض کی مدت کا ساقط کرنا محض قول سے تو نہیں ہوگا بلکہ یہ اسوقت ساقط ہوگی جبکہ مدیون دین ادا کر دے اور جب دین ادا کر دیا گیا تو اب نہ دین رہا نہ اس کی صفت باقی رہی ۔ پھر یہ کس طرح لازم آیا کہ تابع حکم میں متبوع سے منفرد قرار پایا ۔ ہم کہیں گے کہ۔ہاں اتنی سی بات تو ظاہر ہے کہ صفت کا حکم میں موصوف سے منفرد ہونا (حق کو باطل کرنے کے فوراً بعد) محسوس نہیں ہوتا لیکن اس وقت ضرور محسوس ہوتا ہے جب کہ اس مقررہ مدت کے باطل کرنے کے بعد مدیون دین کے ادا کرنے میں تاخیر کرے کیونکہ میعاد کے باطل کرنے کے بعد اب مدیون کو دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا بلکہ دائن کو اب یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ فوراً ادائیگی کا مطالبہ کرے ۔

اشباہ نے جن مسائل کو قاعدۂ ھذا سے خارج شمار کیا ہے۔ ان کے خارج ہونے کا یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ ان مسائل کے خارج ہونے سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ مسائل ابتداء ھی سے اس قاعدے میں شامل نہیں ھیں ۔ جو کہ استثنا منقطع کا طریقہ ہے ۔ کیونکہ استثنا منقطع کی صورت میں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ مستثنی ما قبل کلام میں شامل ھی نہیں ہوتا ۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صدر کلام میں داخل ہوتا ہے لیکن جو حکم صدر کلام کا ہوتا ہے مستثنی کے لئے اس کے خلاف حکم ہوتا ہے ۔ (چنانچہ اس اختلاف حکم کی بنا پر) استثناء کر دیتے ھیں ۔ کما فی التلویح ۔ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے وأن تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف) یعنی گذشتہ عمل جمع بین الاختین کا عمل بھی حرمت کے حکم میں داخل ہے لیکن صدر (ابتداء) کلام کے حرمت کے حکم سے خارج ہونے کے ماسوی اس کے لئے ایک دوسرا مختلف حکم بھی ہے وہ یہ کہ گذشتہ جمع بین الاختین کے جرم کی معافی دے دی گئی ہے ۔ (یہ نہیں کہ اس وقت کا عمل حرام نہیں ہے) ۔ چنانچہ اشباہ کے کلام کو استثناء منقطع پر محمول کیا جائے گا ۔

دفعہ ۴۹:((جو شخص کسی چیز کا مالک ھو وہ اس چیز کے ضروریات کا بھی مالک ھو جائے گا ۔ اگر کسی شخص نے ایک مکان خریدا تو

اس مکان تک پہنچنے کے راستے پر خریدار کی ملکیت قائم ہو جائے گی۔))

یہ جاننا چاہیئے کہ جو اشیاء مکان کی بیع میں ذکر کرنے کے بغیر داخل ہو جاتی ہیں۔ اس کے لئے دو قاعدے مقرر ہیں (۱) یہ کہ مکان کی تعمیر میں عرفاً جو اشیاء مجموعی شکل میں مکان کہلاتی ہیں جیسے بلاک اور پتھر یا اینٹیں جو بنیادوں اور دیواروں میں پیوست ہوتی ہیں۔ (۲) یہ کہ ان اشیاء کا وجود مکان میں قرار کی صورت میں ہو یعنی ان کو مکان سے علیحدہ کرنے کی نیت سے عمل میں نہ لایا گیا ہو جیسے کہ فرش میں لگی ہوئی اینٹیں یا زمین میں کھڑے ہوئے درخت جو سرسبز ہوں خشک نہ ہو گئے ہوں۔ کیونکہ خشک درخت کا استقرار مقصود نہیں ہوتا اسی طرح زمین کی کھیتی زمین سے علیحدہ کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ نیز اس متصل کے حکم میں وہ منقولی شئی بھی داخل ہوگی جس کا کسی متصل شئی سے اتصال تابع کی نوعیت سے ہوگیا ہو جیسے کہ دروازوں میں لگے ہوئے قفل کی کنجیاں کیونکہ قفل سے بغیر کنجی کے استفادہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے یہ مکان کے جزء کی مثل متصور ہوں گی۔ جیسے گائے کے ساتھ اس کا شیرخوار بچہ۔

چنانچہ ان دونوں قسموں سے جو اشیاء خارج ہوں۔ ان میں یہ غور کرنا ہوگا کہ آیا وہ مکان کے حقوق اور اس کی منفعتوں میں سے ہیں یا نہیں ، اگر نہیں ہیں تو تن کے ذکر کرنے سے یہ بیع میں داخل ہوں گی ، جیسے راستہ یا زمین کو سیراب کرنا ، اور بغیر ذکر داخل نہ ہونگی ، اور ان حقوق اور منافع کا ذکر یا تو صراحت سے کیا جانا چاہیئے یا ,, بکل ما فیہا و منہا ،، کے الفاظ و عبارت سے کیا جانا چاہیئے (ملخص درمختار و)

لیکن اول دونوں قسمیں ذکر کے بغیر بھی بیع میں داخل ہونگی ، اس لئے کہ جو اشیاء مکان کے ساتھ مثبت طریقہ سے متصل ہوں جیسے فرش کی اینٹیں ، یہ مبیع کے اجزاء میں شامل ہوا کرتی ہیں۔ اور اس طرح جو شخص مکان کا مالک ہوتا ہے وہ مکان کی زمین اور بالائے سقف سے متصلہ اشیاء کا مالک ہو جایا کرتا ہے۔ جس کی تائید دفعہ ۱۱۹۴ کے مسئلہ سے ہوتی ہے۔ لہذا اس صورت میں قاعدہ ہذا کا فقرۂ اُولیٰ[(جو شخص کسی چیز کا مالک ہوگا وہ ہر اس چیز کا مالک ہوگا جو اس شئی کے ضروریات

سے ہو)]، بالکل واضح اور صحیح ہے۔ البتہ اس قاعدے کی فرع میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ محل نظر ہے۔ اس لئے کہ مکان کا راستہ ان مذکورہ دونوں قاعدوں میں سے کسی میں داخل نہیں ہے، بلکہ تمام مُتون اور شروح کتب فقہ اس امر پر متفق ہیں کہ مکان تک پہنچنے کا راستہ اس وقت تک مکان کی بیع میں شامل نہ ہوگا جب تک انعقاد بیع کے وقت ,,حقوق و مرافق،، الفاظ کے استعمال سے انکا ذکر نہ کیا جائے۔ ہاں! اگر قاعدے ہذا کی عبارت سے وہ راستہ مراد لیا جائے جو کوچۂ غیر نافذہ میں ہو یا وہ راستہ جو شارع عام پر (مکان کا مخصوص) ہو، جیسا کہ ہدایہ کے باب الحقوق میں بیان کیا گیا ہے، (جس شخص نے کوئی مکان خریدا یا کوئی کوٹھی خریدی یا اس کا کوئی کمرہ خریدا وہ راستہ کا مالک نہ ہوگا الا یہ کہ جمیع حقوق یا جمیع مرافق کی شرط کے ساتھ خریداری کی گئی ہو ! یا کل قلیل و کثیر کے الفاظ کے ساتھ بیع منعقد ہوئی ہو۔ یہی حکم پانی کی سیرابی کے حق کا ہے۔ کیونکہ یہ تمام امور حدود سے خارج ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ توابع ہیں اس لئے الفاظ توابع کے ذکر سے بیع میں داخل ہو جائیں گے۔ فتح میں لکھا ہے (راستہ سے وہ راستہ مراد ہے جو کسی انسان کی مخصوص ملکیت ہو، لیکن جو راستہ کوچۂ غیر نافذہ یا شارع عام کی طرف ہو وہ بغیر ذکر کے بھی داخل ہوگا)۔

پھر ہدایہ کی عبارت میں اگرچہ الفاظ میں ایک کوٹھری یا مکان یا کوٹھی یا اس کا کوئی کمرہ وغیرہ کا ذکر ہے، لہذا جب ان کا راستہ جو کوچۂ نافذہ میں یا شارع عام کی طرف ہو بیع میں داخل ہوتا ہے تو اس (مخصوص) راستے کا داخل ہونا بطریق اولیٰ تسلیم کرنا ہوگا، یہ مقام غور ہے!

(اضافۂ مزید)

قاعدۂ ہذا میں، ضروریات سے وہ اشیاء مراد ہیں جو کسی شئی کے تابع ہو کر عبارت سے اسی طرح مفہوم ہوتی ہیں جس طرح شئی متبوع مفہوم ہوتی ہے، ـ یہ نہ خیال کیا جائے کہ عبارت کے الفاظ کی دلالت ان پر وضعی ہوا کرتی ہے۔ (عنایہ) بلکہ اپنے متبوع کے ساتھ ان کا شامل ہونا ظاہر ویقینی ہوتا ہے گویا کہ ضروری ہوتا ہے۔

احکام شرعیہ میں اس کے نظائر کثرت سے موجود ہیں جن کو فقہاء نے ضرورت کے تحت ثابت کیا ہے، مثلاً ایک شخص نے ایک مکان ایک ہزار روپیہ میں خریدا، اس کے

بعد دو ہزار میں فروخت کیا ، اس مکان کے شفیع کو دوسری بیع کا علم ہوا اور اول بیع سے ناواقف رہا ، اب شفیع نے قضاء قاضی کے ذریعہ یا بغیر قضاء قاضی کے اس کو شفعہ سے حاصل کیا ۔ اس کے بعد شفیع کو اول بیع کا علم ہوا کہ ہزار روپیہ کے عوض ہوئی تھی تو اب شفیع کو اس بیع کے توڑ دینے کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ جب وہ دوسری بیع کی بنا پر اس کو حاصل کرکے مالک ہو چکا ، اور اب ثبوت ملک کے بعد اول بیع کے ذریعہ تملیک کا حق حاصل ہونا غیر متصور ہے ۔ لہذا اول بیع کی بنا پر اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا ۔ کیونکہ دوسری بیع کے ذریعہ خرید لینے سے شئی کی ملکیت حاصل ہو چکی ، اب اول بیع سے ملکیت حاصل ہونے کا تصور ممکن نہیں رہا ، یا جس طرح کہ کسی شخص نے کوئی شئی تین دن کی پسندیدگی کی شرط پر خریدی ، اور پھر خریدار کی جانب سے صراحۃً یا دلالۃً ایسا کوئی کوئی امر وجود میں نہ آیا جس سے پسندیدگی کا خیار ساقط ہو جاتا ، مثلاً خریدار مبیع میں مالکوں جیسا تصرف کرلیتا (وغیرہ وغیرہ) حتی کہ تین یوم کی مدت (اس شان سے) پوری ہو گئی ، تو اب ضرورۃً خیار ساقط ہو جائیگا ۔ اس لئے کہ خریدار کی پسندیدگی کا ایک وقت معین تھا۔ اور اس مقررہ مدت کے پورا ہونے پر یہ امر ضروری تھا کہ اس کا شرط کیا ہوا خیار ساقط ہو جائے ۔ اس لئے جس شرط خیار کیلئے کوئی مدت مقرر کی گئی ہو اس کے پورا ہونے کے ساتھ یہ امر لازمی ہو جاتا ہے کہ خیار ساقط ہو جائے ۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو مخاطب کرکے اس طرح کہا ((تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے)) اور اس آزاد شدہ غلام کے معین کرنے سے پہلے ایک غلام کا انتقال ہوگیا ، تو اب جو غلام باقی رہا ہے وہ قطعی طور پر آزاد متصور ہوگا ، کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کے فوت ہو جانے پر باقی ماندہ غلام کا (آزادی میں) کوئی دوسرا مزاحم موجود نہیں رہا ، اس لئے آزادی کے حق میں یہ باقی ماندہ غلام ضرورۃً متعین ہو گیا ۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ ایک ہزار درہم کے معاوضہ میں میری جانب سے اپنا غلام آزاد کر دو ، اور اس دوسرے شخص نے اس کے حکم کی تعمیل کر دی ، تو اب غلام کی وراثت کا مستحق حکم دینے والا شخص ہوگا ، کیونکہ بمقتضاء استحسان آزادی حکم دینے والے کی جانب سے واقع ہوئی ۔ اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب کسی شئی کے کرنے کا حکم (کسی دوسرے کو) دیا جاتا ہے تو یہی حکم اس شئی کے متعلقہ ضروریات کے حق میں بھی لاگو متصور ہوتا ہے ، مثلاً

کسی شخص کو چھت پر چڑھنے کا حکم دیا جائے تو اسکے ساتھ ہی سیڑھی لگانے کا حکم خود بخود حاصل ہو جائے گا ۔ یا کسی شخص کو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے تو یہ حکم وضو کے حق کو بھی شامل ہوگا ، کیونکہ بغیر وضوء کے نماز کی ادائی ناممکن ہے۔ چنانچہ غلام کی آزادی کا حکم دینے والے کے لئے یہ ممکن نہیں کہ اس کی ملکیت کے ثبوت کے بغیر غلام اس کی طرف سے آزاد ہو سکے ، لہذا اس کا یہ حکم کہ غلام اس کی جانب سے آزاد ہو جائے دوسرے کو یہ حکم دینا ہے کہ رقم مذکورہ کے عوض اس کو مالک بنا کر اس کی طرف سے غلام کو آزاد کر دیا جائے ، پھر اس کی جانب سے اس آزادی کی صحت کیلئے یہ تصور کر لیا گیا کہ حکم دینے والے نے اس کی صراحت کر دی تھی ، گویا اس نے اس طرح کہا تھا کہ میرے ہاتھ فروخت کرکے میری جانب سے آزاد کر دینا ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرکے یہ کہا ، تم دونوں میں ایک کو طلاق ہے۔ پھر ان دونوں میں سے ایک زوجہ سے مجامعت کر لی ۔ تو اب وہ زوجہ مطلقہ شمار ہوگی جس سے مجامعت نہ کی گئی، کیونکہ اسکا یہ فعل اس امر کی دلیل ہے کہ جس زوجہ سے اس نے مجامعت کی ہے اس کو باقی رکھا ہے اور اس کی یہ مجامعت اس امر کا بیان ہوگی کہ دوسری زوجہ مطلقہ ہے ، اور اب دوسری کے مطلقہ ہونے میں کوئی دوسرا مزاحم باقی نہیں رہا ۔

اسی طرح نکاح کی اجازت کبھی صراحت سے ثابت ہوتی ہے اور کبھی دلالت سے ، اور کبھی ضرورۃً ثابت تصور کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ایک غلام اپنے آقا کی بغیر اجازت نکاح کر لے اور پھر اس کا آقا اس غلام کو آزاد کر دے ۔ یہ آزاد کرنا نکاح کی اجازت تصور کیا جائے گا ۔ لیکن اگر نکاح کر لینے کے بعد اس کو نکاح کی اجازت دی تو یہ (سابق نکاح) کی اجازت متصور نہ ہوگی ۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ ایک یہ ہوگی کہ اگر آقا کی آزادی کو اجازت نہ قرار دیا جائے ۔ تو اب دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت تسلیم کرنا ہوگی ۔ اول یہ کہ غلام کا نکاح جو موقوف تھا اس کو (آزادی کے بعد) باطل قرار دے دیا جائے ۔ دوم یہ کہ اس کو (غلام کی آزادی کے بعد اس کی) اجازت پر موقوف سمجھا جائے ۔ پہلی صورت ممکن نہیں کیونکہ نکاح کا عمل ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جو اس عمل کا اہل ہے اور جس سے نکاح کیا ہے وہ بھی اس کا محل ہے ۔ لہذا یہ اسی وقت باطل ہو سکے گا کہ جب وہ شخص باطل کرے جس کو

باطل کرنے کا حق حاصل ہے۔ (اور وہ شخص خود غلام ہے نہ کہ اس کا آقا) ۔ باقی رہی دوسری صورت وہ بھی ممکن نہیں اس لئے کہ عقد غلام کے اپنے عمل سے وجود میں آیا تھا ۔ تو اب یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ انسان کا اپنا عمل اس کی اپنی اجازت پر موقوف ہوگا ۔ لامحالہ اگر کوئی صورت ممکن ہو سکتی ہے تو صرف یہی کہ آقا کی آزادی کو ضرورۃً نکاح کی اجازت قرار دیا جائے ۔ لیکن (نکاح کے بعد نکاح کا اذن یہ سابق نکاح کی اجازت ضرورۃً بھی نہیں قرار پاتا کیونکہ اس صورت میں ایسی ضرورت موجود ہی نہیں ہے ۔

منجملہ ان احکام کے یہ مسئلہ ہے کہ : ایک شخص دوسرے کے لئے ستّو دینے کی وصیت کرے اس کے بعد ان کو گھی میں ملا دے ۔ (تو اس عمل سے ضرورۃً رجوع ثابت ہو جائے گا) اس لئے کہ جس چیز کی وصیت کی گئی تھی ایسی شئی کے ساتھ متصل ہوگئی جو وصیت سے خارج تھی اور اب اس کا جدا ہونا ممکن نہ رہا ۔ جس کی وجہ سے موصی بہ کا سپرد کرنا موصی لہ کو ممکن نہ رہا ۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے لئے مکان کی وصیت کرنے کے بعد پھر اس مکان میں تعمیر شروع کر دی ، یا کسی کے لئے روئی دینے کی وصیت کی اور پھر اس کو (گدے یا لحاف یا جبہ) میں بھرا لیا ۔ (رجوع متصور ہوگا) ۔ اسی طرح معقود علیہ کا قبضہ سے بل ہلاک ہو جانے پر عقد کے فسخ ہو جانے کا حکم ضرورت کے پیش نظر دیا گیا ہے ، اسی ضرورت پر مبنی مسائل میں سے ردالمختار کا وہ مسئلہ ہے جس کو فتح القدیر سے نقل کیا گیا ہے کہ یثبت الوقف بالضرورۃ) یعنی ضرورت کے تحت بھی وقف ثابت ہو جاتا ہے ، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اگر اس طرح کہدے کہ یہ مکان ہمیشہ کیلئے مساکین کیلئے ہے ، یا یہ کہ فلاں شخص کے لئے ہے اسکے بعد ہمیشہ کیلئے مساکین کا حق ہوگا ۔ لہذا اس صورت میں ضرورۃً وقف ثابت ہوگا ، جس طرح کہ ثلث کی وصیت ثابت ہو جاتی ہے ۔

یاد رکھنے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز اگر قصداً کی جائے تو ثابت نہ ہوگی لیکن ضرورت کے پیش نظر ثابت ہو جائے گی ۔ جیسا کہ ایک شخص نے دوسرے کو غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا ، اس کے بعد وکیل کے علم میں لائے بغیر اس کو معزول کر دیا یہ معزولی صحیح نہ ہوگی ۔ (لاعلمی کی حالت میں اس کا خریداری کا عمل صحیح ہوگا) لیکن اگر مؤکل نے بذات خود فروخت کر دیا ، یا آزاد کر دیا تو اس عمل

سے وکیل معزول ہو جائے گا ۔ خواہ اس کے علم میں آئے یا نہ آئے ، ۔

ان مسائل پر غور کرنے کے بعد یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس مقام پر ضرورت کے لفظ سے ، وہ عقلی امر مراد ہے جو انسانی فکر میں یہ تحریک پیدا کر دے کہ فلاں شئی کا حکم فلاں امر کے ذکر کے بغیر صحیح نہیں ہو سکتا ، یہاں فقہاء کی اصطلاح میں ضرورت کے معنی حالت اضطرار مراد نہیں ہیں ۔ جیسا کہ فقہاء کے اس قول میں ((کل مالا یباح عند الضرورة یجوز فیہا التحری)) یعنی جو چیز مباح نہ ہو ، ضرورت کے وقت اس کی تحری جائز ہو جاتی ہے ، جیسا کہ ضرورت کے وقت مردار جبکہ کسی مذبوحہ جانور کے ساتھ مخلوط ہو جائے اور دونوں میں تمیز نہ رہے تو تحری کے ذریعہ گوشت استعمال کر لینا ۔ بخلاف مثلاً زوجہ کے اگر وہ کسی اجنبی عورت کے ساتھ اس طرح مخلوط ہوگئی کہ دونوں میں تمیز کرنا مشکل ہو گیا تو اس صورت میں تحری جائز نہ ہوگی کیونکہ زنا کا فعل کسی حالت میں (ضرورةً) حلال نہیں ہو سکتا ۔

دفعہ : ۵۰ ((اصل کے ساقط ہونے سے اسکی فرع ساقط ہو جاتی ہے)) ۔

یہ قاعدہ محسوسات و معقولات دونوں میں جاری ہوتا ہے ، چنانچہ جس شئی کا وجود دوسری شئی کے وجود کیلئے اصل ہو ۔ یہ دوسری شئی اپنے وجود میں اول کی تابع ہوگی ۔ اور اولٰ کی فرع متصور ہوگی ۔ جیسا کہ درخت خشک ہونے کے ساتھ اس کے پھل کا خشک ہو جانا اور جیسا کہ اللہ تعالی پر ایمان لانا اصل ہے اور دیگر تمام اعمال اس کی فرع ہیں ۔ نعوذ باللہ اگر ایمان ساقط ہو جائے تو تمام اعمال مٹ جاتے ہیں ، کیونکہ اعمال کی بنیاد ایمان پر ہی ہے ۔

اشباہ میں اس قاعدے کے ساتھ دوسرا قاعدہ بیان کیا گیا ہے وہ یہ کہ : متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہو جائے گا ، کہا ہے کہ یہ دونوں قاعدے قریب المعنی ہیں ، اس کے بعد کہا ہے کہ یہ مسئلہ اس قاعدے سے خارج ہونا لازم آتا ہے ، کہ اگر ایک شخص جو کہ کسی کا کفیل ہے وہ اصل شخص کے متعلق کہے کہ مثلاً زید کے عمرو پر اتنے روپیہ قرض ہیں ۔ اور عمرو اس سے انکار کر دے ۔ تو یہ دین کفیل پر لازم ہوگا لیکن اصل کے ذمہ پر واجب نہ ہوگا ۔ لہذا یہ اس قاعدے کے خلاف واقع ہوا ۔ اس کی پوری تشریح دفعہ (۸۱) میں آنے والی ہے ۔

اور دفعہ (٦٦٢) کا مسئلہ اسی قاعدے کے فروع سے ہے ، یہ کہ اصیل کے ذمہ کی برأت سے کفیل کے ذمہ کی برأت لازمی ہو جائے گی ۔ چنانچہ اگر دائن نے اپنے مدیون کو دین سے بری الذمہ کر دیا تو کفیل بھی بری الذمہ ہو جائے گا ۔ لیکن اگر کفیل کو بری کر دیا گیا تو اصیل بری نہ ہوگا ۔ اس کے ذمہ دین بدستور باقی رہے گا ۔ جیسا کہ دفعہ (٦١) میں بتایا گیا ہے ۔ اس لئے کہ کفیل اپنے وجود میں اصیل (مدیون) کی فرع ہے ۔ اگر فرع کے بری الذمہ ہونے سے اصیل پر بھی بری ہونے کا حکم لگا دیا جائے تو فرع کا اصل ہونا لازم آ جائے گا اور یہ جائز نہیں ہے ۔

رد المختار وغیرہ کی باب الشہادۃ علی الشہادۃ میں آیا ہے : ((اگر اصل شاہد کیلئے شہادت میں حاضر ہونے سے کوئی عذر لاحق ہو جائے ، اور وہ کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ تم میری اس شہادت پر شہادت ادا کر دو ۔ اس کے بعد کسی وجہ سے اصل شاہد فاسق ہو جائے یا مثلاً گونگا ہو جائے ، تو اب فرع کی شہادت قبول نہ کی جائے گی ۔ اس لئے کہ اس کی شہادت اصل کی شہادت کی فرع ہے ۔ اور جب اصل ساقط الاعتبار ہو گئی تو اب فرع بھی ساقط الاعتبار ہو جائے گی ۔

اسی طرح وکیل اپنے مؤکل کی موت یا دیوانگی سے معزول ہو جائے گا بشرطیکہ اس کی وکالت سے کسی غیر کا حق متعلق نہ ہو ، چنانچہ (معزولی کے بعد) اب وکیل کو تصرف کا حق نہ رہے گا جیسا کہ دفعہ (١٥٢٧)اور (١٥٣٠) میں کہا گیا ہے ۔ بخلاف وکیل کی موت یا دیوانگی کے ، کہ اس صورت میں مؤکل کے تصرف کا حق باطل نہ ہوگا

اسی کے منجملہ دفعہ (٢٢٨) کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ ،، بائع و مشتری کے درمیان نقد قیمت کی ادائیگی پر بیع منعقد ہوئی ہو ، تو بائع کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ تا ادائیگی قیمت مبیع کو اپنے قبضہ میں روکے رکھے ، یا یہ کہ بائع نے مشتری کو قیمت ادا کرنے کے سلسلہ میں کسی شخص کا حوالہ دیا (کہ اس کو ادا کر دے) اور مشتری نے اس کو قبول کر لیا ، یا یہ کہ بائع نے نقد ادائیگی پر اولاً فروخت کیا ، بعدہٗ قیمت کو میعادی کر دیا ، تو اب بائع کا مبیع کو روکنے کا حق ساقط ہو جائے گا ۔ چنانچہ جب نقد ادائیگی ساقط ہو گئی تو اب مبیع کے روکنے کا حق بھی ساقط ہو جائے گا ۔

ان مسائل کے منجملہ اکراہ کا مسئلہ ہے جس کو بدائع اور مبسوط سرخسی وغیرہ کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے ۔ اگر کسی عورت پر مہر مثل سے کم مقدار کے عوض نکاح کرنے پر جبر کیا گیا ، یہ نکاح صحیح ہوگا ، اور عورت کو جبر کرنے والے سے مہر مثل کی

تکمیل کے لئے کسی مطالبہ کا حق نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ جبر کرنے والے نے عورت کا کوئی مال ضائع نہیں کیا ، جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا مقام مخصوص (جس سے مرد نفع حاصل کرتا ہے) بذاتہ کوئی قیمتی شئی نہیں ہوتا ، عقد کے ذریعہ اس کو قابل قیمت تصور کر لیا جاتا ہے ۔ اور عقد نے اس کو اسی قیمت کے قابل قرار دیا جو عقد کے وقت مقرر کی گئی ۔ چنانچہ جبرکرنے والے نے عورت کے کسی مال متقوم کو ضائع نہیں کیا ۔ تو اب اس پر کوئی ضمان کس طرح لازم کی جا سکتی ہے ، اور نکاح کے شاہدوں پر بھی ضمان عائد نہیں کی جا سکتی ۔ اس لئے کہ جب جبر کرنے والے پر جو کہ اس معاملے میں اصل ہے اس پر ضمان عائد نہیں تو شاہدوں پر بطریقہ اولی ضمان عائد نہ ہوگی ۔

اب اس پر مزید غور کرنا ہوگا ۔ وہ اس طرح کہ اگر شوہر عورت کا کفو ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ یا تو عورت کا مہر مکمل کر دے ، ورنہ ان کے درمیان تفریق کرا دی جائے گی ۔ اب اگر شوہر مہر کی تکمیل پر راضی ہو گیا نکاح لازم ہو جائے گا ۔ اور اگر اس نے تکمیل سے انکار کر دیا تو زوجین کے درمیان عورت کی عدم رضامندی کی صورت میں تفریق کرا دی جائے گی ۔ کیونکہ عورت کو اپنے مہر مثل کی تکمیل کا مکمل حق حاصل ہے ۔ اب تفریق کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ یہ قبل زفاف ہوئی ہے یا بعد زفاف ہوئی ہے ۔ اگر زفاف سے قبل تفریق واقع ہو گئی ہو تو شوہر پر مہر کے سلسلہ میں کچھ لازم نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ تفریق کا سبب دخول سے قبل خود عورت کی جانب سے پیدا ہوا ۔ لہذا اس مسئلہ میں عقد نکاح وجوب مہر مثل کیلئے اصل ہے ۔ اور جب تفریق کے ذریعہ اصل ساقط ہو گئی تو اس کی فرع مہر مثل کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا ۔

اسی طرح قتل عمد کے مقتول کے ولی کو محض قصاص کے مطالبہ کا حق حاصل ہے ۔ اور جب تک خود قاتل دیت دینے پر راضی نہ ہو ولی قصاص کے بدلے دیت کا مطالبہ نہیں کر سکتا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کا دیت کی طرف منتقل ہو جانا دونوں فریق کی رضامندی پر مبنی ہے ۔ لہذا اگر قاتل (جس سے قصاص لیا جانا تھا) اس تراضی سے قبل فوت ہو گیا تو محل قصاص فوت ہو جانے کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے گا ۔ اور اب دیت کا امکان بھی ہمارے نزدیک باقی نہ رہے گا ۔ اور اگر زندہ رہا تو

تراضی کا امکان موجود رہے گا ۔ خلاصہ یہ کہ اصل (قصاص کے) ساقط ہونے سے اس کی فرع (دیت) ساقط ہو جائے گی ۔

اسی طرح اگر کسی شخص کا غلام غلطی سے کسی پر دست اندازی کر بیٹھے ، تو تمام کتب مذہب میں متفقاً علیہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس صورت میں آقا کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ اس جرم کے معاوضہ میں یا تو اس غلام کو دے ڈالے یا یہ کہ اس جرم کی سزا میں جو مال دیا جاتا ہو اس وقت کے مطابق وہ مال ادا کر دے ۔ اب اگر اس معاملے سے قبل غلام فوت ہو جائے گا تو آقا سے وہ ڈنڈ ساقط ہو جائے گا ۔ اس لئے کہ یہ فرع تھی جو اصل کے ساقط ہونے سے ساقط ہو گئی ۔

اگر یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ زکوۃ کا نصاب ساقط ہونے سے زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے ۔ اور مرھونہ شئی کی کسی مقدار یا حصہ کے ضائع ہونے سے اس کے مقابل دائن کا دین ساقط ہو جاتا ہے تو کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ دونوں مسئلے بھی اس قاعدے کے جزئیات میں سے ھیں ، کہ جب اصل ساقط ہو جاتی ہے تو اس کی فرع بھی ساقط ہو جاتی ہے ، کیونکہ یہاں زکوۃ کی ادائیگی نصاب کی بقا پر اور بقاء دین سلامتی رھن کی فرع تھی اصل کے ساقط ہونے سے فرع ساقط ہو گئی ۔

جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دونوں مسائل اس قاعدے میں داخل نہیں کیونکہ یہاں کوئی ایک دوسرے کی اصل و فرع نہیں ھیں ۔ چنانچہ دین رھن کے بغیر وجود میں آ جاتا ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دین اپنے وجود میں پہلے سے موجود ہو جاتا ہے ۔ اور رھن بعد میں وجود میں آتا ہے ، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ رھن ، دین کے عوض موجود ھی نہیں ہوتا ۔ اسی طرح زکوۃ کے وجوب کا سبب وجود نصاب تو ہے ، لیکن نصاب کی بقاء اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے ۔ البتہ رھن کے قابل ضمان ہونے کی شرط یہ ہے کہ دین باقی موجود ہو ، حتی کہ اگر راھن نے مرتھن (مدیون) کو دین سے بری کر دیا اور اس کے بعد رھن ھلاک ہو گیا تو یہ ایسا سمجھا جائے گا کہ راھن کے پاس ایک امانت کا مال ھلاک ہو گیا ، جس طرح کہ بقاء زکوۃ کی شرط بقاء نصاب ہے ، اس تقریر سے آپ پر اصل و فرع اور شرط و مشروط کا فرق بھی ظاھر ہو گیا ہوگا ۔

(فـــائدہ)

مذکورہ دو مسئلوں کی طرح آپ کو ذیل کے دو مسئلوں میں بھی یہی شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ مذکورہ دفعہ کے قاعدے میں داخل ہونگے ، حالانکہ یہ اس قاعدے میں

داخل نہیں ہیں ، مثلاً زید نے عمر سے کوئی شئی خریدی جس کی قیمت زید کے ذمہ واجب ہو گئی ، عمر نے اس قیمت کی وصولی بکر کے حوالہ کر دی کہ وہ زید سے وصول کر لے ۔ (لیکن وصولی سے قبل) کسی اور شخص نے مبیع پر اپنا حق ثابت کر دیا تو اب حوالہ ساقط ہو کر محال علیہ (زید) اس دین سے جس کے متعلق حوالہ دیا گیا تھا بری ہو جائے گا اور اگر زید سے اس کا دین کسی دیگر عارض کے ذریعہ ساقط ہوا مثلاً مبیع بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہو گیا ۔ اور اس بنا پر زید کے ذمہ سے قیمت کی ادائیگی ساقط ہو گئی ۔ تو اس صورت میں دیا گیا حوالہ ساقط نہ ہوگا ۔ البتہ جب زید اپنا دین باوجود قیمت کے ساقط ہونے کے بائع کو دیدے گا تو اب وہ رقم جو زید نے محیل (بکر) کو (بسبب حوالہ) ادا کی ہوگی بائع سے واپس لے لیگا ۔ کیونکہ اسی کے کہنے سے اس نے یہ دین کی رقم ادا کی تھی ۔ چنانچہ استحقاق کے مسئلہ میں حوالہ کا ساقط ہو جانا ۔ دین کے سقوط پر مبنی نہ تھا ۔ کیونکہ سقوط یہ چاھتا تھا کہ دین موجود ہوتا ، لیکن حق کے ظاہر ہونے سے یہ معلوم ہوا کہ اس پر دین تھا ہی نہیں ، چنانچہ حوالہ کا سقوط دین کے سقوط پر مبنی نہ ہوا ۔ بلکہ جب یہ ظاہر ہوا کہ زید کے ذمہ دین ہے ہی نہیں تو زید حوالہ کا محل ہی نہ رہا ۔ اور احکام کے ثبوت کا یہ بھی ایک طریقہ ہے جیسا کہ درمختار میں بیان کیا ہے کہ اس کو انقلاب کہتے ہیں ۔ یعنی جو چیز علت نہ ہو وہ علت قرار پا جائے ، جیسا کہ تعلیق یا اقتصار ۔ جسکو ((ثبوت الحکم فی الحال)) کہا جاتا ہے ۔

اور ایک طریقہ (ثبوت حکم کا) استناد ہے ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ اپنے ماقبل واقعہ کی بنا پر یہ حکم اب ثابت ہوا ۔ بشرطیکہ ثبوت حکم کے وقت تک محل ثبوت باقی رہا ہو ۔ جیسا کہ سال کے مکمل ہونے پر زکوۃ کا لازم ہونا چنانچہ حالیہ ادائیگی وجود نصاب سابق کی بنا پر واقع ہوتی ہے ۔

اور ایک طریقہ ثبوت حکم کا تبیین ہے ۔ اس کا یہ معنی ہے کہ جو حکم پہلے سے ثابت تھا اس کا ثبوت اب ظاہر ہوا ہے ۔ مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ " اگر زید مکان میں موجود ہو تو تجھے طلاق ہے ۔ اس کے بعد دوسرے دن معلوم ہوا کہ زید مکان میں موجود تھا تو عورت مذکور کلام کے وقت سے مطلقہ ہوگی ، اور اسی وقت سے عدت کی مدت شروع ہو جائے گی ۔ اور حوالہ کا مسئلہ بھی اسی قاعدے میں داخل ہے ۔

دفعہ : ۵۱ ((جس طرح معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا اسی طرح ساقط شدہ کا اعادہ نہ ہو سکے گا))

یعنی جو امر ساقط ہو چکا معدوم شئی کی مانند اس کا اعادہ ناممکن ہوگا ۔ الا یہ کہ کوئی جدید سبب پیدا ہو جائے تو ساقط شدہ امر کا مثل وجود میں آ جائے گا ۔ لیکن معدوم (ساقط شدہ) بذاتہ معدوم ہی رہے گا ۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جس امر کا ساقط کرنا ممکن ہو اس پر صراحۃً سقوط مسلط ہو جاتا ہے ، جیسا کہ دائن اپنے مدیون کو صراحت کے ساتھ دین معاف کر دے ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۲۶۲) کا مسئلہ اور کبھی اس کا سقوط استلزاماً یا اشارۃً یا دلالۃً ثابت ہوتا ہے اس کا استخراج آئندہ فروع سے کیا جانا چاہیئے ۔ لیکن ایسا امر جس کا ساقط کرنا ممکن ہی نہ ہو ۔ وہ اسقاط سے ساقط نہ ہو سکے گا ۔ چنانچہ اگر وارث اپنی وراثت کے حق کو ساقط کرے ۔ مثلاً کہے کہ میں نے اپنی میراث کا حق چھوڑا ۔ یا میں اس حق سے بری ہوں ، یا اپنے وراثت کے حصہ سے بری ہوا ، تو یہ اسقاط صحیح نہ ہوگا بلکہ وہ بدستور اپنے حق پر قائم تصور کیا جائے گا ۔ اس لئے کہ وراثت کا حق غیر اختیاری ہے ۔ جس کا ترک اختیاری نہ ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں ہوتا ۔

یہ قاعدہ مسائل فقہ میں کثرت سے جاری ہوا ہے ، چنانچہ اگر کسی شخص نے نقد قیمت پر کوئی شئی کسی دوسرے کو فروخت کی تو قیمت کی وصولی تک اس کو مبیع کے روکنے کا حق حاصل ہوگا ۔ لیکن اگر بائع نے مبیع کو مشتری کے قبضہ میں دے دیا تو اب اس کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مبیع کو مشتری سے واپس لے کر قیمت کی وصولی کے لئے اپنے قبضہ میں رکھے ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۲۸۱) ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے دیکھے بغیر کوئی چیز خریدی اور پھر اس کو کسی دوسرے کے ہاتھ قطعی فروخت کر دیا ، یا رہن رکھدیا ، یا کرایہ پر دے دیا ، تو دفعہ (۳۳) کے تحت اس کا خیار ساقط ہو جانا چاہیئے ۔ اب اگر (اس کی اپنی بیع میں) خیار عیب کی بنا پر وہ شئی واپس کی گئی ، یا اس نے رہن سے اس شئی کو چھڑا لیا ، یا

کرایہ کی مدت ختم ہو گئی تو اس کا ساقط شدہ اختیار واپس نہ لوٹے گا۔ اس لئے کہ ((الساقط لایعود))۔ اسی طرح ہر وہ خیار جو کسی شرعی اسقاط کے ذریعہ ساقط ہوا ہو، خواہ عقد بیع ہو یا عقد نکاح یا عقد شفعہ یا اور کوئی عقد۔ سقوط کے بعد واپس نہ لوٹے گا۔

یہی حکم اس عقد صلح کا ہے جو اسقاط کے طریقہ پر عمل میں آیا ہو، کسی معاوضہ پر صلح نہ کی گئی ہو۔! جیسا کہ ایک شخص اپنے مدیون سے اپنے دین کے بعض حصہ پر قبضہ کرکے مابقی کے حق میں صلح کر لے۔ تو یہاں بعض حق کے وصول کے بعد باقی بعض حصہ سے بری کر دینا تصور کیا جائے گا۔ یا یہ کہ ایک پورے مکان کا دعوی کر نے کے بعد مکان کے نصف حصہ کو لے کر باقی کو چھوڑ دینے پر صلح کر لے تو یہ بعض جزء دعوی کو وصول کرنے کے بعد باقی بعض حصہ کا ساقط کر دینا متصور ہوگا۔ چنانچہ ان دونوں صورتوں میں اسقاط کے بعد اب (مابقی میں دعوی کا) حق واپس نہ لوٹ سکے گا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے۔((الساقط لایعود))۔

لیکن جو صلح کسی معاوضہ کی شکل میں منعقد ہوگی تو باہمی رضامندی سے اس کا توڑ دینا صحیح ہوگا۔ مثلاً ایک شخص دوسرے پر مکان کا دعوی کرے اور پھر فریقین اس پر مصالحت کر لیں کہ مدعاعلیہ مکان کے عوض میں اتنی رقم ادا کر دے گا تو مدعی دعوے سے دست بردار ہو جائے گا۔ اس قسم کی صلح میں عقد بیع کے احکام نافذ ہونگے۔ اور دونوں فریق کے لئے اس کا فسخ کر دینا جائز ہوگا، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۵۵۸)۔

اسی طرح جب طالب (مطلوب پر) مال کا صدقہ کر دے یا ہبہ کر دے، خواہ یہ مال کفیل کے ذمہ ہو یا اصیل کے ذمہ تو کفالہ ساقط ہو جائے گا اور مال لازم نہ رہے گا (بدائع فی الکفالۃ)۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے پانی جاری ہونے کا یا راستہ گذرنے کا کسی دوسرے کی زمین میں حق تھا، اور اس شخص نے اس حق کو ساقط کر دیا یا زمین کے مالک کو اس گذرگاہ پر کسی تعمیر کی اجازت دے دی تو اب اس شخص کا حق ساقط ہو جائے گا، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۲۲۷) ۔ بخلاف اس صورت کے کہ ایک شخص راستہ گذرنے یا پانی جاری ہونے کے اتنے رقبہ کا مالک ہو (اور باقی زمین کا نہ ہو) اور وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی ملکیت کو اس حصہ سے ساقط کیا۔ یا اس رقبہ پر زمین کے مالک نے صاحب

رقبہ کی اجازت سے کوئی تعمیر قائم کر لی ، تو اب مالک رقبہ کو اس رقبہ میں رجوع کر لینے کا حق حاصل رہے گا ۔ کیونکہ اشیاء کی ذات میں اسقاط متصور نہیں ہوا کرتا ۔ (انقروی عن البزازیہ) ۔

اس قاعدے کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر ورثاء اپنے مورث کی وصیت کے ایک تہائی مال سے زائد مقدار میں جاری ہونے کی اجازت دے دیں ۔ تو اس زائد میں ان کا حق ساقط ہو جائے گا ۔ اور اس اجازت کے بعد ان کو رجوع کرنے کا حق باقی نہ رہے گا ۔

اسی مانند جب وصیت کنندہ وصیت کی شئی کو وصیت کے بعد اپنی ملک سے نکال دے تو اس کا یہ عمل وصیت سے رجوع کرنا متصور ہوگا ۔ لیکن اگر یہ طریقہ اختیار کیا کہ اول اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے وقت میں خرید لیا ، تو اب وہ ساقط شدہ وصیت واپس نہ آئے گی ۔ اسی طرح اگر ہبہ کے ذریعہ واپس آئے ۔(بدائع) ۔

ان فروع کے منجملہ یہ مسئلہ بھی ہے ایک غلام کسی کے پاس رھن تھا ، اس کو کسی آزاد شخص نے عمداً قتل کر دیا ، راھن اور مرتہن قصاص کے مطالبہ میں متفق نہ ہوئے ، یعنی ان دونوں میں سے ایک شخص نے قصاص کا مطالبہ کیا اور دوسرے نے اس کی مخالفت کی ۔ چونکہ اس حالت میں یہ اشتباہ پیدا ہو گیا ہے کہ غلام کا ولی کون ہے ، آیا راھن ہے جو کہ غلام کی ذات کا مالک ہے یا مرتہن ہے جس کو ملکیت قبضہ حاصل ہے۔ اس لئے حاکم یہاں عدم قصاص کا فیصلہ کرے گا ۔ پھر فیصلے کے بعد اگر راھن نے دین ادا کر دیا تو اب مرتہن کا حق ساقط ہو گیا ۔ اور قصاص کا ساقط شدہ حکم دوبارہ عود نہ کرے گا ۔ اس لئے کہ ((الساقط لایعود)) بدائع وغیرھا) ۔

نیز باب القسامت میں فقہاء صراحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی مقتول کسی محلے میں پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکا ہو تو قسامت اور دیت اہل محلہ پر ہوگی ۔ اب اگر مقتول کا ولی اہل محلہ سے دیت صراحةً یا دلالةً معاف کر دے ۔ مثلاً کسی ایسے شخص پر دعوی کر دے جو اہل محلہ میں سے نہیں ہے ۔ کیونکہ اس کا یہ عمل اس بات پر دلالت کریگا کہ اس کے نزدیک اہل محلہ کو مقتول کے قتل میں کوئی دخل نہیں ہے ۔ جس سے اس پر دلالت ہوتی ہے کہ یہ لوگ قسامت اور دیت سے بری ہیں ۔ تو اب اس کے بعد مقتول کے ولی کا دعوی اہل محلہ پر قابل سماعت نہ ہوگا ، کیونکہ (الساقط لایعود) ۔

ایک شخص نے مکان خریدا شفیع نے اپنا شفعہ ساقط کر دیا ، پھر مشتری نے خیار رویت کی بنا پر مکان بائع کو واپس کیا ، یا یہ کہ خیار شرط کی بنا پر ایسا کیا ، اور شفیع نے اب شفعہ کرنا چاہا تو اب شفیع کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ شفعہ کا دعوی کرے ۔ اس لئے کہ خیار رؤیت یا خیارِ شرط کی بنا پر واپسی بیع کے ہم معنی نہیں ہوتی بلکہ یہ تمام لوگوں کے حق میں عقد (اول) کا فسخ و رفع کر دینا متصور ہوتا ہے۔ چنانچہ مبیع بائع اول کی ملکیت کی جانب رجوع کر جاتا ہے (کوئی جدید ملک نہیں پیدا ہوتی) لہذا شفعہ کا حق ساقط ہونے کے بعد واپس نہ آئے گا ۔

اسی طرح اگر دو شخص شفعہ میں شریک ہوں ان میں سے ایک موجود ہو اور دوسرا غائب ہو ، اور قاضی موجود شفیع کے حق میں فیصلہ کر دے اس کے بعد مبیع میں عیب ظاہر ہونے کی وجہ سے مبیع واپس کیا جائے ، پھر دوسرا غیر حاضر شفیع حاضر آ گیا تو اس شفیع کو صرف نصف حصہ مشفوعہ پر شفعہ کا حق حاصل ہوگا ۔ کل پر شفعہ نہیں کر سکتا ۔ چاہے عیب کے ذریعہ واپسی قاضی کے حکم کے بعد ہو یا اس سے پہلے ہو ، قبضہ کر لینے کے بعد ہو یا قبضہ سے پہلے ہو ۔ اسلئے کہ جب قاضی نے مشتری پر حاضر شفیع کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اب پورا مکان (گویا مشتری اور حاضر شفیع کے حق میں) قرار پاکر غیر حاضر شفیع کا حق نصف سے ساقط کر دیا گیا اور صرف نصف میں باقی رہا ۔ کیونکہ مشتری پر فیصلہ سے یہ ضرورۃً لازم آتا ہے کہ غائب شفیع کو آئندہ نصف کا حق حاصل رہے گا ۔ اب ساقط شدہ حق واپس نہ ہوگا ۔

اسی طرح اگر شفیع نے اپنا وہ مکان جس کے ذریعہ اس کو شفعہ کا حق حاصل ہو رہا تھا ۔ کسی شخص کے ہاتھ مکان مشفوعہ کی فروخت کے بعد بیع قطعی کر دیا جس سے حق شفعہ ساقط ہو گیا ۔ اور پھر دوسرے وقت میں شفیع کا اپنا مکان کسی عیب یا خیار رویت ، یا خیار شرط کی وجہ سے اس کی طرف واپس ہوا تو اب شفیع کو اس واپسی کے بعد ساقط شدہ حق کی بنا پر شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ (الساقط لایعود) الا یہ کہ کوئی جدید سبب پیدا ہو جائے ۔

اس قاعدے کے فروع کے منجملہ یہ مسئلہ ہے ، کہ جب ایک غلام دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو ، اور ان میں سے ایک شخص اپنا حصہ آزاد کر دے درآنحالیکہ آزاد کرنے والا مالدار شخص ہے ۔ تو اب دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ یا تو اپنے

شریک سے اپنے حصے کا ضمان (تاوان) لے لے ، یا یہ کہ غلام سے کہے کہ وہ اپنے کسب کے ذریعہ اس کے حصہ کی قیمت ادا کر دے ۔ ان دونوں صورتوں میں سے جس کو وہ اختیار کرے تو اس کے بعد دوسری صورت سے اس کا حق ساقط ہو جائے گا ۔ اور پھر اس کی طرف رجوع کرنا اس کے لئے صحیح نہ ہوگا ، کیونکہ (الساقط لایعود) ۔

منجملہ اس کے اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کی کوئی چیز غصب کر لی پھر اس غاصب سے کسی اور شخص نے غصب کر لی اور اس کے پاس مغصوب ہلاک ہو گیا۔ اب مالک کو اختیار ہوگا ۔ چاہے اول غاصب سے ڈانڈ لے لے یا یہ کہ دوسرے سے لے لے۔ اب اگر مالک نے اول غاصب سے ڈانڈ لیا تو یہ دوسرے غاصب سے مال واپس لے لے گا ۔ اس لئے کہ اول غاصب ضمان ادا کرنے کے بعد وقت غصب سے مغصوب کا مالک ہو گیا ۔ جس سے ظاہر ہوا کہ دوسرے غاصب نے اس کی مملوکہ کو غصب کیا تھا ۔ اور اگر مالک نے دوسرے غاصب سے ضمان وصول کر لیا تو یہ کسی سے اس ضمان کے واپس لینے کا حقدار نہ ہوگا ۔ کیونکہ یہ ضمان اس پر اس کے اپنے ذاتی فعل کی بنا پر لازم ہوا ہے ، اور وہ فعل یہ ہے کہ اس نے مالک کی ملکیت کو اس کے حق میں من وجہ ضائع کر دیا ۔ خلاصہ یہ کہ (مالک اصلی) ہر دو غاصبوں میں سے جس کسی سے بھی ضمان لے گا تو پھر دوسرے سے ضمان لینے کا حق ساقط ہو جائے گا ۔ (جامع کی روایت کی بنا پر) لہذا اب اگر یہ چاہے گا کہ دوسرے کسی ایک سے ضمان وصول کر لے تو یہ ممکن نہ ہوگا ۔(لان الساقط لایعود) ۔

منجملہ ان کے درمختار وغیرہ کا مسئلہ ہے : کہا گیا ہے کہ اگر کسی دین میں دو شخص شریک ہوں اور ان میں سے ایک شریک اپنے حصہ کیلئے کوئی مدت مقرر کر دے ۔ ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ عمل صحیح ہوگا ۔ لیکن ابوحنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک صحیح نہ ہوگا ۔ چنانچہ ابویوسف کے قول پر جب وہ شریک جس نے اپنے حصہ کی مدت مقرر نہ کی تھی مدیون سے مال وصول کر لے تو اس شریک کا اس وصول کردہ مال میں کوئی حق نہ ہوگا ، جس نے اپنے حصہ دین کی مدت مقرر کر دی تھی ، کیونکہ میعاد مقرر کرکے اس نے حالیہ ادائیگی سے وصولی کا حق ساقط کر دیا تھا ۔ لہذا اب مقررہ مدت گذرنے پر دین کا جو حصہ وصول ہوگا اس حصہ میں اس کو حق حاصل ہوگا ۔ اس مسئلہ اور سابقہ مسئلہ میں یہ فرق ہے کہ یہاں سقوط حق کا وقت معین ہے ۔ (بخلاف اول مسئلہ کے) ۔ بعض کتب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو

ابو یوسف کے موافقت میں بیان کیا گیا ہے جیسا کہ شرنبلالیہ میں ہے۔ اس نقل کے بموجب امام محمد سے دو روایتیں قرار پائیں گی۔

کفالہ اور غصب کے مسئلوں میں حکماً فرق ہے۔ چنانچہ کفالت کا مسئلہ یہ ہے کہ طالب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو وہ اپنے حق کا مطالبہ اصیل سے کرے اور چاہے تو کفیل سے کرے۔ لیکن ایک سے مطالبہ کے بعد دوسرے سے مطالبے کا حق ساقط نہ ہوگا۔ اور غصب کے مسئلہ میں ہر دو غاصبوں میں سے ایک کے مطالبہ کے بعد دوسرے سے مطالبہ کا حق ساقط ہو جائے گا۔ جیسا کہ (بدائع) میں ہے، کہ غصب کی مضمونات ضمان لینے کے بعد ضمان دینے والے کی مملوکہ ہو جاتی ہیں۔ لہذا جب کسی ایک سے ضمان لے لی گئی تو شئی مغصوبہ غاصب کی ملکیت ہو گئی۔ لہذا اب دوسرے کسی سے رجوع کرنا ممکن نہ رہا۔ لیکن کفالہ میں یہ معنی موجود نہیں ہے۔ کیونکہ طالب کفالہ کی صورت میں اصیل یا کفیل کسی ایک سے مطالبہ کرنے کی صورت میں شئی مضمونہ کی ملکیت حاصل نہیں کرتا۔

اس مقام پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ اس دفعہ کے قاعدے ھذا میں اور دفعہ (۲۴) کے قاعدے میں تضاد پیدا ہو جائے، کیونکہ اس قاعدے کا یہ معنی ہے کہ جب مانع زائل ہو جائے گا تو ممنوع لوٹ آئے گا۔ اس لئے کوئی ایسی وجہ فرق ہونا چاہیئے جس سے دونوں قاعدوں کے تحت داخل ہونے والے مسائل میں تفریق ہو سکے؟ اس کا جواب ہماری جانب سے یہ ہے کہ دفعہ (۲۴) میں شئی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس شئی اور اس کے حکم کے درمیان مانع حائل ہو جاتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شئی پردے میں پوشیدہ ہو (کہ پردہ دور ہوتے ہی نظر آ جائے)۔ جیسا کہ بیع خیار کی شرط پر کی جائے۔ تو یہ شرط بیع کا حکم مرتب ہونے سے فی الحال مانع ہوتی ہے، یعنی فی الحال مشتری کی ملکیت شئی میں پیدا نہ ہوگی۔ لیکن جس وقت بھی یہ مانع زائل ہوا اس وقت ابتداء عقد بیع سے مشتری کی ملکیت ثابت تصور کی جائے گی۔ حتی کہ خریدی ہوئی شئی میں جس قسم کی زیادتی متصلہ یا منفصلہ اس درمیان پیدا ہوئی ہوگی۔ وہ سب مشتری کی ملکیت ہوگی۔ جیسا کہ فقہاء نے اس کی تشریح کی ہے۔ اس لئے کہ ملکیت کا سبب ایجاب و قبول اپنے وجود کے وقت سے عمل کرے گا۔ یہ نہیں سمجھا جائے کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت اس کا عمل شروع ہوا، اس سے اس امر کی تائید ہوتی ہے۔ کہ ملک پہلے سے موجود تھی۔ اور جیسا کہ مریض اپنے نصرانی

بیٹے کیلئے اپنے ذمہ دین کا اقرار کرے اور اس کا بیٹا مسلمان ہو جائے تو اب یہ اقرار صحیح نہ ہوگا ۔ جس کی وجہ یہ ہوگی کہ محرومی کا سبب یعنی وراثت اگرچہ مریض کے اقرار کے وقت موجود نہ تھا ۔ لیکن وراثت کا سبب (قرابت) اس وقت موجود تھا لیکن حالی مانع دین کے اختلاف کی وجہ سے اس سبب کا عمل ظاہر نہ ہو سکا تھا ۔ لیکن جب مانع دور ہوا تو یہ عمل ظاہر ہو گیا یعنی یہ کہ وارث کیلئے اقرار جائز نہیں ۔

خلاصہ یہ کہ ممنوع شئی موجود کے محل میں متصور ہوتی ہے ، اور ساقط قطعی معدوم کا درجہ پاتی ہے ۔ اسی وجہ سے آپ دیکھیں گے کہ جتنے حقوق محض حق کہلاتے ہیں جیسا کہ ہر قسم کے خیارات یا حق شفعہ (وغیرہ) یہ اس قاعدے (الساقط لایعود) کے تحت داخل ہوتے ہیں ۔ اسی طرح حق دعوی سے بری کرنے یا ذمہ کو بری کرنے کے حقوق بھی اسی قاعدے میں مندرج ہیں ۔

اگر آپ یہ فرمائیں کہ مغصوب میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اس کو اس کے مالک کی طرف واپس کیا جائے اور اس کی قیمت کی ضمان کی جانب اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ مغصوب ہلاک ہو گیا ہو ۔ حالانکہ یہ بھی جائز ہوتا ہے کہ مغصوب کے موجود ہوتے ہوئے اس سے بری کر دیا جائے ۔ اور اس صورت میں لازم آتا ہے کہ اشیاء کی ذات سے بھی برأت صحیح ہو سکتی ہے ، لہذا یہ کہنا کس طرح درست ہوگا ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ غصب اگرچہ ضمان کا حقیقی سبب نہیں ہوتا ۔ لیکن اس میں آئندہ سبب بن جانے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے ، وہ اس طرح کہ اگر مغصوب ہلاک ہو گیا تو یہی ضمان کا سبب ہو جائے گا ۔ لہذا اس کو حقیقی سبب کا درجہ دے دیا جاتا ہے ۔ کیونکہ انجام کار ایسا ہی ہوگا ۔ یہی وجہ ہے کہ مغصوب جب غاصب کے پاس موجود ہو تب بھی اس کی قیمت کا کفالہ صحیح ہوتا ہے (۱) ۔

---

(۱) سوال کا ما حصل یہ ہے کہ آپ کا قول یہ ہے کہ برأت یا اسقاط حقوق محضہ سے صحیح ہوا کرتا ہے ۔ اشیاء کی ذات سے برأت نہیں ہو سکتی ۔ حالانکہ غصب کے مسئلے میں جب مغصوبہ شئی موجود ہو تو یہ بھی جائز ہوتا ہے کہ مالک غاصب کو اس مغصوبہ شئی سے بری کر دے ۔ حالانکہ یہ مغصوبہ ایک شئی اور ذات ہے محض حق نہیں ہے ۔ لہذا آپ کا قول صحیح قرار نہ پایا ۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غصب کا فعل اگرچہ فی الحال کسی حق کا سبب نہیں ہوتا لیکن آئندہ حق کا سبب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ اور جس وقت سبب ہو جاتا ہے تو اس وقت مالک محض صاحب حق قرار پا جاتا ہے ۔ لہذا ابتداء ہی سے مغصوبہ کے مالک کو صاحب حق قرار دے دیا گیا ہے (مترجم) ۔

دفعہ : ۵۲ ((جب کوئی چیز باطل قرار پا جائے گی تو اس کے لواحقات بھی باطل ہو جائیں گے))

دفعہ ھذا کا مطلب بالفاظ دیگر اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ ، جو امر کسی دوسرے امر کو اپنے ضمن میں رکھتا ہو (جس کو متضمن کہینگے) اس امر کے باطل ہونے سے دوسرا امر بھی باطل ہو جائے گا ۔ اب یہ امر متضمن کبھی تو دوسرے امر کو حقیقةً اپنے ضمن میں اس طرح رکھے گا کہ یہ دوسرا امر اول کے مدلول کے اجزاء میں سے ایک جزء کی حیثیت رکھے گا ۔ اور اس لئے اول کے حکم میں شامل ہوگا ۔ مثلاً جو لفظ اپنے اصل معنی مطابقی پر دلالت کرے گا تو اس مطابقی معنی کے اجزاء پر اس لفظ کی ضمنی دلالت خود بخود ہو جائے گی ۔ (اس کو دلالت تضمنی بھی کہتے ہیں) ۔ یہ قسم وہ ہے جس میں متضمن متضمن کے حکم میں اس کے ساتھ ساتھ شامل ہوتا ہے ۔ ثبوت حکم کے زمانے میں تقدم و تاخر کچھ نہیں ہوتا ۔ البتہ مرتبہ کے اعتبار سے دونوں کے درمیان تفاوت ہو سکتا ہے ۔ جس طرح کہ نماز مختلف مراتب کے اجزاء کی حامل ہے ، جن میں بعض فرض کے مرتبہ میں ہیں اور بعض واجب کے اور بعض سنتوں کے اور بعض مستحبات کے ، چنانچہ جب نماز باطل ہوگی تو اس کے ضمن میں تمام اجزاء باطل ہو جائیں گے ۔

نیز مطلق بھی مقید کو اپنے ضمن میں لئے ہوئے ہوتا ہے ۔ چنانچہ جب (حکم) مطلق منسوخ ہوگا تو اس کے ضمن میں مقید بھی منسوخ ہو جائے گا ۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ متضمن (زیر کے ساتھ) متضمن (فتح کیساتھ) کیلئے ایک سبب کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ” اس موقعہ پر ان دونوں امور پر مذکورہ الفاظ کا استعمال ادنی تعلق کی بنا پر کیا جاتا ہے “ ۔ فقہاء کا یہ قول اس کے قریب ہے کہ : ” جو امر فاسد پر مبنی ہوگا وہ فاسد ہی ہوگا “ ۔

بدائع سے نقل کرتے ہوئے حقیقی متضمن (بالکسر) کی ایک ایسی مثال جو صاحبین کے مذہب کے مطابق ہو ، وضاحت کیلئے ہم پیش کرتے ہیں ۔ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا : تجھے اپنے نفس کو ایک طلاق دینے کا اختیار دیتا ہوں ۔ اس عورت نے اپنے نفس پر تین طلاقیں واقع کر دیں تو امام ابو یوسف و محمد رحمة اللہ علیہما کے نزدیک

صرف ایک طلاق واقع ہوگی ۔ ان حضرات کے قول کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو جو امر سپرد کیا گیا تھا اس نے اس امر کو کچھ زیادتی کے ساتھ انجام دیا ۔ لہذا جتنا اندازہ اس کے سپرد کیا گیا اتنے اندازے پر اس کا عمل نافذ ہوگا ۔ اور اس سے زائد امر لغو ہو جائے گا ۔ ، جس طرح وہ شخص یہ کہتا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے سکتی ہے اور پھر عورت اس طرح عمل کرتی کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق دی اور ایک طلاق دی اور ایک طلاق دی ۔ تو یہاں محض ایک طلاق واقع ہو جاتی اور باقی عمل لغو ہو جاتا ۔ لہذا یہاں غور فرمائیں کہ صاحبین نے تین طلاقوں کے ضمن میں صرف ایک طلاق کا کس طرح واقع ہونا تسلیم کر لیا ، ۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق مذکورہ مسئلہ میں کوئی طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اس لئے کہ اگر ایک طلاق کے واقع ہونے کا تصور کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہو سکیں گی ۔ ایک یہ کہ اس ایک طلاق کے وقوع کو اصالۃً تصور کیا جائے ۔ دوم یہ کہ ضمناً و ضرورتاً تصور کیا جائے ۔ پہلی صورت اس لئے ممکن نہیں کہ بطریقہ اصالت ایک طلاق وجود میں نہیں آئی ہے ۔ کیونکہ وحدت کا کوئی لفظ عورت سے صادر نہیں ہوا ۔ دوسری صورت اس لئے ممکن نہیں کہ عورت تین طلاق کی مالک ھی نہ تھی ۔ کیونکہ شوہر نے زوجہ کو تین طلاق کا مالک ھی نہ بنایا تھا ۔ ، پھر تین طلاق دینے کا اس کو حق کس طرح حاصل ہوا ، لہذا تین واقع ھی نہیں ہوئیں تو ان کے ضمن میں ایک کا واقع ہونا متصور نہیں ہو سکتا ۔ اس لئے کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ۔

ایک اور مثال کے ذریعہ ہم اس مسئلہ کو واضح کر دیں ۔ امام ابویوسف و امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے قول کی بنا پر اگر ایک عورت اپنے شوہر سے اس طرح کہے کہ مجھے تین ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں دے دو اور شوہر اس کے جواب میں ایک طلاق دے دے ان دونوں اماموں کے نزدیک مذکورہ رقم کی ایک تہائی کے عوض ایک طلاق واقع ہو جائے گی ۔ کیونکہ تین طلاق کے ضمن میں حقیقی معنی میں ایک طلاق موجود تھی ۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہ واقع ہوگی ۔(بدائع ملخصاً) ۔

علامہ اتاسی فرماتے ہیں کہ) اس دفعہ کی شرح کرتے وقت علامہ علی حیدر آفندی کی ایک تشریح میری نظر سے گذری ، فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے اپنا خون تمہارے ہاتھ فروخت کیا ، اس کا یہ قول حقیقت میں اس امر

کی اجازت کا حامل ہے کہ قتل کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن چونکہ خون کی بیع جائز نہیں ، باطل ہے۔ اس وجہ سے اس کے ضمن کا اذن قتل بھی باطل ہو گیا ۔ اب (اگر قتل واقع ہوا تو) قصاص واجب ہوگا ۔ لیکن یہ مثال قابل غور ہے۔ اس مثال پر تھوڑی توجہ دینے کے بعد یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں نہ کوئی متضمن (بالکسر) ہے اور نہ کوئی متضمن (بالفتح) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ " میں نے اپنا خون تم کو فروخت کیا " ایک لغو اور بے معنی کلام ہے۔ جس کو ہم عقد بیع کے سلسلہ میں حقیقی معنی پر محمول نہیں کر سکتے ۔ اور جب حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے تو پھر مجازی معنی ، یعنی قتل کا اذن بھی مراد لینا ممکن نہیں رہتا ۔ ہماری پہلی بات تو بالکل واضح ہے کہ خون کی بیع منعقد ہی نہیں ہو سکتی کیوں کہ خون بیع کا محل ہی نہیں ہے، تو اب بیع کے لفظ کا استعمال ہی اس کے لئے غیر صحیح ہوگا ۔ رہی دوسری بات کہ اس کو مجازاً قتل کی اجازت تصور کر لیا جائے تو یہ بھی غیر صحیح ہے کیونکہ انسان کا اپنی نفس کو قتل کی اجازت دینا بھی کسی طرح مباح نہیں ہر حالت میں ممنوع ہے، تو اب یہ معنی بیع کے لوازمات میں کس طرح شامل ہوگا، جبکہ وہ بھی باطل اور یہ بھی باطل ، اور جب حقیقت اور مجاز دونوں باطل قرار پائے تو اب بہرحال قصاص واجب ہو جائے گا ۔

چنانچہ محقق کمال ابن ہمام نے اپنی کتاب التحریر میں جو مسئلہ حقیقت اور مجاز کی بحث میں بیان کیا ہے۔ اس مسئلے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ فرمایا ہے کہ "جب حقیقت اور مجاز دونوں معنی ناممکن ہو جائیں گے تو پھر کلام لغو قرار پا جائے گا " جیسا کہ کوئی شخص اپنی زوجہ سے جس کا کسی شخص سے نسب مشہور ہے(یعنی یہ کہ فلاں کی بیٹی ہے) یہ کہے کہ یہ میری بیٹی ہے، تو اس قول سے زوجہ اس شخص پر حرام نہ ہوگی ۔ خواہ شوہر سے عمر میں بڑی ہو یا اس سے عمر میں چھوٹی ہو ، لیکن اگر شوہر اپنے قول پر قائم رہا تو زوجین کے درمیان اس وجہ سے تفریق کرا دی جائے گی کہ عورت کو شوہر کے ظلم سے بچایا جا سکے ، چنانچہ یہاں حقیقی معنی تو اس لئے متعذر ہے کہ اگر عورت شوہر سے عمر میں بڑی ہے تو کلام کا معنی ہی ناممکن ہے۔ اور اگر چھوٹی ہے تو اگرچہ معنی کی صحت کا امکان ہے لیکن اس صورت میں شوہر کو اپنے کلام سے رجوع کر لینا چاہیئے تھا ۔ چنانچہ فی الحال اگرچہ رجوع کا وجود نہیں ہے لیکن چونکہ عورت کے ثابت النسب ہونے کی وجہ سے شریعت شوہر کو جھوٹا قرار دے

رهی ہے۔ اس لئے کہ شوہر کے قول سے غیر کے حق کا ابطال لازم آ رہا ہے۔ لہٰذا انجام کار یہی قرار پاتا ہے کہ من جانب شریعت رجوع موجود تصور کیا جائے اور اس کو اصل رجوع کا قائمقام قرار دے دیا جائے۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی شخص صراحت کے ساتھ اپنے قتل کی اجازت دے ، اس صورت میں چونکہ کلام اپنے معنی میں صراحتاً مستعمل ہوگا ۔ اس لئے فی الجملہ یہ تأثیر کرے گا کہ قصاص ممنوع قرار پا جائے ، اگرچہ کلام کا معنی غیر مشروع ہے۔ لیکن اس سے حد شرعی کے جاری ہونے میں شبہ ضرور پیدا ہو گیا ۔ اور یہ اصول مقرر ہے کہ شبہات پیدا ہو جانے سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں ۔ اس سے بھی گذشتہ مسئلہ میں ہماری تقریر کی تائید ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک شخص کا یہ کہنا کہ میں نے اپنا خون اتنی رقم میں تم کو فروخت کیا، اگر اس کو قتل کی اجازت کا متضمن تسلیم کیا جائے تب اس سے دیت لازم آئے گی ۔ قصاص واجب نہ ہوگا ۔ جس طرح کہ صراحت کے ساتھ اس طرح اجازت دیتا (کہ میں تم کو اپنے نفس کے قتل کی اجازت دیتا ہوں) دیت واجب ہوتی قصاص واجب نہ ہوتا ۔ لہٰذا اس امر کی تائید ہو گئی کہ جب کلام بالکل ہی باطل ہو وہاں قصاص واجب ہوگا ۔

محقق کمال بن ہمام کے بیان کردہ مسئلے میں (یہ میری بیٹی ہے) معنی مجازی کے ناممکن ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اگر اس کلام کے معنی کو ثابت تصور کیا جائے تو اس سے عورت کے نسب کے ثبوت کا حکم دینا لازم آئے گا ۔ لیکن یہ حکم اس لئے باطل ہوگا کہ اس کی زوجہ کا نسب غیر شخص سے ثابت و مشہور ہے ، یا یہ کہ اس کلام کے معنی یہ لئے جائیں کہ اس سے اس شخص کی مراد زوجہ کو اپنے لئے حرام کر دینا ہے ، تو یہ بھی ممکن نہیں کیونکہ اس کے نکاح کا سابق اقدام اس قول کے منافی ہے۔ اس لئے کہ نکاح کے ذریعہ جو ملکیت پیدا ہوتی ہے اس کے حقوق میں تحریم کا محل شامل نہیں ہوتا کہ اس کلام (یہ میری بیٹی ہے) کو حقوق نکاح میں شامل تصور کرکے کلام کا مجازی معنی تسلیم کر لیا جائے ۔ اس لئے کہ نکاح سے جو حقوق قائم ہوتے ہیں ان کی تحریم کا ذریعہ تو طلاق ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا یہ کلام حقیقی معنی کے لوازمات سے نہیں ہے تا کہ اس کو مجاز قرار دیا جا سکے ۔ اس کے ماسوی تحریم نسبی اور تحریم بذریعہ طلاق ، ان دونوں تحریموں میں بھی منافات ہے ، اس لئے کہ ان دونوں کے لوازمات میں منافات ہے ، جس کی وضاحت یہ ہے کہ نسب سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے اس میں عورت نکاح کا محل ہی

نہیں رہتی ۔ یہ ایسی حرمت ہوتی ہے جو کسی وقت بھی زائل نہیں ہو سکتی ۔ اور کسی طرح بھی نکاح کے حقوق میں شامل نہیں ہو سکتی ۔ اور جو حرمت طلاق کے واسطے سے پیدا ہوتی ہے ۔ وہ دراصل نکاح پر ھی مبنی ہوتی ہے ۔ اس لئے حقوق نکاح میں شامل ہوتی ہے ۔ اور اس تحریم میں عورت نکاح کا محل ہونے سے خارج نہیں ہوتی ۔ بلکہ مانع نکاح زائل ہو جانے پر دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے ۔ اور لوازمات کا باھم ایک دوسرے کے منافی ھونا اس امر کا متقاضی ہے ۔ کہ دونوں میں حقیقت و مجاز کا تعلق قائم نہیں ہو سکتا ۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس مقام پر لازم و ملزوم کی حیثیت سے مجاز اختیار کیا جا سکتا تھا ، اس مجاز کا امکان نہیں ہے جو استعارہ پر مبنی ہوتا ہے ۔ جس میں تشبیہی علاقہ کی ضرورت ہوا کرتی ہے ، چنانچہ قائم شدہ نکاح اور نسبی تحریم میں تلازم کا وجود ھی ممکن نہیں ۔ اس بنا پر لازم و ملزوم ہونے کی حیثیت سے بھی مجاز کا تصور نہیں ہو سکتا ۔

مجمع الضمانات کے باب الجنایات میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ میں نے اپنا خون ہزار روپیہ کے بالعوض تمہارے ھاتھ فروخت کیا ، مخاطب نے اس شخص کو قتل کر دیا ۔ قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی ۔ تجرید میں ہے کہ ابوحنیفہ رحمة اللہ علیہ کی دو راوایتوں میں سے صحیح روایت یہ ہے کہ دیت واجب نہ ہوگی ، یہی قول دوسرے دونوں اماموں کا ہے ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ واجب ہوگی ۔ چنانچہ اس صحیح روایت کے بموجب جس میں قصاص واجب کہا گیا ہے ، وجہ یہ ہوگی کہ اس شخص کے کلام کے حقیقی اور مجازی کوئی معنی مراد لینا ممکن نہیں ھیں ۔ اس لئے کلام لغو قرار پائے گا ۔ جیسا کہ زوجہ کو بیٹی کہنے والے مسئلے میں بیان کیا گیا ۔ نہ یہاں کوئی متضمبن ہوگا اور نہ متضمن ہوگا ۔ اور یہ وجہ اس قاعدے کے عین مطابق ہے جس کو علامہ دبوسی نے اپنی کتاب تأسیس النظر میں بیان کیا ہے ، فرمایا ہے : ابویوسف رحمة اللہ علیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جب کوئی شئی خود صحیح نہ ہوگی تو جو شئی اس کے ضمن میں ہو وہ بھی صحیح نہ ہوگی ۔ اور ابوحنیفہ رحمة اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک شئی بذات خود صحیح نہ ہو ، لیکن جو شئی اس کے ضمن میں ہے وہ ثابت ہو جائے ، اور محمد رحمة اللہ علیہ اس قاعدے کے تحت داخل ہونے والے اکثر مسائل میں امام ابوحنیفہ سے متفق ھیں ۔

(علامه اتاسی فرماتے هیں) میرا یه قول ہے که ، وجوب قصاص کی روایت کو حقیقت و مجاز کے ناممکن ہونے پر اگر محمول نه کیا گیا ، تو اس مذکورہ قاعدے کے پیش نظر احکام میں منافات پیدا ہونا لازم آ جاتا ہے۔ کیونکه اس قاعدے کی بنا پر لازم آتا ہے که مذکور شخص کے قول سے اس کے قتل کی اجازت (جو که متضمن ہے)ثابت ہو جائے ۔ اگرچه متضمن ثابت نه ہوا ہو ! اور پھر اس صورت میں قصاص واجب نه رہے گا ،اور یه حکم صحیح تر روایت کے مخالف ہوگا ۔ البته وجوب قصاص کا حکم مجله کے قاعدے میں ابویوسف رحمة الله علیه کے قول کے مطابق داخل ہو سکتا ہے۔ کیونکه موصوف نے یه اصل مقرر کی ہے که جب اصل شئی صحیح نه ہوگی تو جو امر اس کے ضمن میں ہوگا وہ بھی صحیح نه ہوگا ، غور کیا جائے ۔

منجمله اس قاعدے کے فروع کے یه مسئله بھی ہے ۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنے غلام فروخت کرنے کا وکیل مقرر کیا ۔ وکیل نے اس غلام کو فروخت کر دیا ۔ پھر یه غلام کسی وجه سے بحکم حاکم وکیل کو واپس کیا گیا تو اب بھی وکیل کو دوبارہ فروخت کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔ اس کی وجه یه ہے که اگرچه وکیل کی اول بیع سے وکالت کا حکم اپنی انتہاء کو پہنچ گیا ۔ لیکن چونکه واپسی حاکم کے حکم کی وجه سے عمل میں آئی اس سے اول عقد کا حکم زائل ہو گیا ۔ یعنی اصل عقد هی جاتا رہا اب اس کے ضمن میں وکالت کا ختم ہو جانا بھی باطل ہوگیا ۔ اس لئے وکیل کو دوبارہ بیع کرنے کا حق حاصل رہا ۔ البته اگر غلام کی واپسی حاکم کے حکم کے بغیر واقع ہوتی تو اب وکیل کو دوسری بیع کرنے کا حق صرف اس وقت حاصل ہوگا جبکه وکالت کی تجدید کر دی گئی ہو ۔

اسی طرح جب مکاتب غلام (جس کی آزادی کسی معین رقم کی ادائیگی پر مشروط ہو) اس مشروط رقم کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے ۔ اس غلام پر ایک شخص دین کا دعوی کرے ، اور پھر اس طرح باهم صلح کر لیں که دین کا کچھ حصه ادا کر دے اور باقی حصه ایک خاص مدت پر ادا کر دے ، چنانچه اگر دین شرعی ثبوت سے ثابت شدہ نه ہوا تو غلام کی یه صلح جائز نه ہوگی ۔ اس لئے که غلام مال کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہونے کی بنا پر اپنے تصرفات میں پابند ہو چکا ۔ اور جب صلح کا عقد هی باطل ہوا تو اس کے ضمن میں جو امر تھا وہ بھی باطل ہو گیا ۔ اور اگر دین حجت سے ثابت شدہ تھا تو صلح صحیح ہوگی ۔ اس لئے که غلام اگرچه مال کتابت کی ادائیگی سے

عاجز ہو چکا ہے ، لیکن اپنی ذاتی دیون میں فریق ثانی وہی ہوگا اس لئے اس کو دین کے بعض حصہ میں صلح کے تصرف کا مذکورہ صورت پر حق حاصل ہوگا ۔

اسی طرح اگر مبیع میں عیب ظاہر ہونے پر صلح کی گئی اور صلح کے بعد عیب زائل ہو گیا ، مثلاً مبیع کی آنکھ میں سفیدی چھا گئی تھی وہ دور ہو گئی ، اب صلح باطل ہو جائے گی اور بائع کو پوری قیمت واپس کرنا ہوگی ۔ اس لئے کہ قیمت جس چیز کا عوض تھی وہ بائع کے لئے صحیح و سالم حالت میں موجود ہے ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ پر زنا کی تہمت لگائی ۔ زوجین پر لعان واجب ہو جائے گا ، اور اب معاف کر دینے یا بری کر دینے یا صلح کر لینے کا کوئی احتمال باقی نہ رہے گا ۔ ، چنانچہ مقدمہ کے حاکم کے سامنے پہنچنے سے قبل اگر عورت نے کچھ مال لے کر صلح کر لی ۔ یہ صلح صحیح نہ ہوگی ۔ عورت کو صلح کا مال مرد کو واپس کرنا پڑے گا ۔ اور اس کو اس کے بعد بھی لعان کے مطالبہ کا حق حاصل رہے گا ۔ یہی حکم ہر اس صلح کا ہے جو طرفین میں واقع ہونے کے بعد باطل ہو جائے ۔ کہ وہاں صلح کے تمام ضمنی احکام باطل ہو جائیں گے ، اور بری وغیرہ کر دینا کوئی عمل درست نہ رہے گا ۔

اسی طرح دفعہ (١٥٦٦) کا مسئلہ ہے وہاں ملاحظہ ہو ۔

اسی طرح اگر کسی غیر مسلم پر اسلام ظاہر کرنے کا جبر کیا گیا تو اس کا اسلام قابل اعتبار نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ جبر اقرار کی صحت کو باطل کر دیتا ہے ۔ چنانچہ اقرار کے ضمن میں جو چیز ہے ۔ یعنی صحت اسلام ، وہ بھی باطل ہو جائے گی ۔

لیکن دوسری قسم جہاں دو اشیاء کے درمیان سبب و مسبب کا علاقہ ہونے کی بنا پر ایک کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا جاتا ہے ۔ اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں ، درمختار اور اس کے حاشیہ رد المختار کی کتاب الصرف کے آخر میں بیان کیا گیا ہے ۔

((جو عقد کسی فاسد سبب پر مبنی ہوگا وہ خود بھی فاسد ہو جائے گا)) مثلاً دو شخص کسی دشمن کے مجبور کرنے پر عقد کا انعقاد ظاہر کریں حالانکہ انکا قلبی ارادہ اس کے انعقاد کا نہ ہو ، یہ حقیقتاً بیع نہ ہوگی یا اس طرح کہ دو شخص اولاً مزاحاً کوئی عقد کریں اس کے بعد کوئی دوسرا عقد حقیقتاً عمل میں لائیں ۔ اگر یہ دونوں شخص عقدثانی کے بعد اس خیال کا اظہار کریں کہ یہ اول عقد ہی پر مبنی تھا تو یہ عقد بھی فاسد قرار پائے گا ، لیکن اگر ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ثانی عقد اول سے کوئی واسطہ

نہیں رکھتا اول سے غیر متعلق تھا اور ارادۃً کیا گیا تھا تو اب ثانی عقد صحیح ہوگا ۔ اور اگر دونوں نے متفق ہو کر یہ بیان کیا کہ انکی کوئی نیت ہی نہ تھی۔ یا باہم اختلاف رہا تو ان دونوں حالتوں میں عقد صحیح ہوگا ۔ لیکن شیخین کے نزدیک صحیح نہ ہوگا ، یہی اختلاف اس وقت بھی ہے جبکہ قیمت کی جنس یا مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو "

اسی کے مثل جب مرتہن ، راھن کو دین سے بری کر دے ، اور اس کے بعد مرتہن کے پاس مرھون ھلاک ہو جائے ، تو یہ ایک امانت ہوگی جو ھلاک ہو گئی ۔ جس کی کوئی ضمان مرتہن پر عائد نہ ہوگی ۔ اس لئے کہ رھن کی ضمان عائد ہونے کی یہ شرط ہے کہ دین مدیون کے ذمہ پر باقی ہو ۔ اور مذکورہ صورت میں دین سے بری کر دیا گیا ۔ جس کی وجہ سے دین ساقط ہو گیا ۔ لہذا اس کے ضمن میں ڈنڈ کا عائد ہونا بھی ساقط ہو گیا ۔ بخلاف اس صورت کے جب مرتہن نے اپنا دین پورا پورا وصول کر لیا ہو ، اور مرھون راھن کو واپس کرنے سے قبل ھلاک ہو گیا ۔ اس وقت اس کی ھلاکی دین کے مقابلے میں محسوب ہو گی ، اور مرتہن کو اس مال کا عوض دینا ہوگا جس کو اس نے راھن (مدیون) سے وصول کر لیا ہوگا ۔

نیز غائب شخص پر اس کے نائب کے بغیر مثلاً وکیل ، یا وصی ، یا وارث ، کے حاکم کا حکم نافذ نہ ہوگا ۔ الا یہ کہ فریق حاضر کا غائب کے مال سے کوئی ایسا حق متعلق ہو جس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو ، اور یہ حق اسی صورت میں وصول ہو سکتا ہو جبکہ غائب پر کوئی فیصلہ نافذ کیا جائے ۔ اس وقت یہ حکم جاری ہو جائے گا ۔ مثلاً ایک شخص دوسرے حاضر شخص پر یہ دعوی کرے کہ یہ شخص فلاں غائب شخص کا کفیل ہے اور اس غائب شخص پر میرا اس قدر دین ہے ، یا یہ دعوی کرے کہ یہ حاضر شخص غائب کا بھائی ہے ۔ لہذا اس سے میرا نفقہ دلایا جائے ، اور اس پر شہادت قائم کر دے تو ان حالات میں غائب پر دین کا اور مدعی کے والد ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے گا ۔ اور یہ تبعاً و ضرورۃً صحیح ہوگا ۔ پھر اس کے بعد اگر حاضر کے حق میں کسی وقت حاکم کے فیصلے کا باطل ہونا ظاہر ہو جائے گا ۔ تو اب غائب کے حق میں بھی یہ فیصلہ باطل ہو جائے گا ۔ کیونکہ جب ایک (اصل) شئی باطل ہو جاتی ہے ، تو اس کے ضمن میں جو چیز ہوتی ہے وہ بھی باطل ہو جاتی ہے ۔ رد المختار میں ، تنویر کے قول کی تشریح میں اس مسئلے میں (۱۹) صورتیں بیان کی گئی ھیں ، یعنی ((لا یقضی علی غائب ولا له)) کے تحت (یہ تفصیل بیان کی گئی ہے) وھاں ملاحظہ ہو ۔

دفعہ : ۵۳ ((جب اصل باطل قرار پا جائے تو اس کا بدل تلاش کیا جائے)) ۔

یعنی جس شئی کا ادا کرنا اصل قرار دیا گیا ہو ، جب اس کے فوت ہونے پر ادائی ممکن نہ رہے ، تو اب اس کے بدل کی طرف رجوع کرنا ہوگا ۔

حقوق اللہ و حقوق العباد میں ادا کے یہ معنی ہیں کہ (انسان) کے ذمہ پر جو واجب ہے بعینہ اس کو پورا کرے ، اور علماء اصول کی اصطلاح میں ادا کی دو قسمیں ہیں ۔ اول اداء کامل دوم اداء ناقص ۔ چنانچہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا اداء کامل ہے ، اور تنہا نماز ادا کرنا اداء ناقص ہے ۔ ایک تیسری قسم اور بھی ہے جس کو اداء مشابہ بقضاء کہا جاتا ہے ، جیسا کہ اس شخص کا عمل جو امام کی نماز کے ((درمیان یا آخر میں)) بے وضو ہو جانے سے وضو کے بعد دوبارہ شامل ہو ، اس کا امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی باقی نماز کی ادائیگی کرنا (اداء مشابہ بالقضاء) سمجھا جائے گا ۔ اس کی پوری تفصیل شروح منار وغیرہ میں ملاحظہ ہو ، یہی اقسام حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں ۔

ادائے کامل کی مثال یہ ہے کہ مغصوب کو اسی طریقے پر واپس کرنا جس طریقے پر غصب کیا گیا ہو ، کسی حق کے ساتھ مشغول نہ ہو ، نہ اس میں کسی قسم کا محسوس ہونے والا نقصان پیدا ہوا ہو ۔

اسی طرح بیع میں مبیع کا اور بیع سلم میں مسلم فیہ کا ، اور بیع صرف میں اس کے بدلے کا ان اوصاف کی سلامتی کے ساتھ رہنا جو بوقت عقد معقود علیہ میں موجود تھے ۔

اور ادائے ناقص جیسا کہ مغصوب کو کسی حق دین یا جرم سے موصوف ہونے کے بعد واپس کرنا ، مثلاً کسی شخص کا غلام غصب کرلے دران حالیکہ وہ غلام ہر ذمہ سے بری ہو ، پھر غاصب کے پاس کسی جرم کا ارتکاب کرلے یا اس پر کسی کا دین لازم ہو جائے ۔ اس حالت میں غلام کی واپسی اس وصف کے ساتھ نہ ہوگی جس وصف کے ساتھ اس کو غصب کیا تھا ۔ یہی صورت اس مبیع کی ہوگی جبکہ بائع کے پاس مشتری کو سپرد کر دینے سے قبل اس میں کسی قسم کا عیب پیدا ہو جائے ، اور اس اداء کے اداء ناقص ہونے پر یہ اثر مرتب ہوگا ۔ کہ اگر مغصوب یا مبیع غاصب یا بائع کے پاس کسی سماوی آفت سے ہلاک ہو گئی تو یہ دونوں بری الذمہ ہو جائیں گے کیونکہ ان دونوں نے صاحب حق کے حق کی ادائیگی کر دی ۔

لیکن اگر یہ کسی غیر سماوی آفت کے ذریعہ ہلاک ہوئیں ، مثلاً جرم کی سزا میں (غلام) قتل کر دیا گیا ۔ یا دین کے عوض فروخت کر دیا گیا ۔ تو یہ غاصب اور بائع کی سپردگی باطل قرار پائے گی ۔ چنانچہ شئی کا اصل مالک غاصب سے مغصوبہ شئی کی قیمت وصول کرے گا ۔ اور مشتری بائع سے مبیع کی ادا کردہ قیمت واپس لے گا ۔ امام اعظم کے نزدیک! کیونکہ اداء قاصر ہونے کی وجہ سے جب ایسے سبب سے ہلاکی واقع ہوئی جو غاصب یا بائع کی ذات سے متعلق تھا تو یہ سمجھا جائے گا کہ ان دونوں نے صاحب حق کا حق اداً نہ کیا ۔ امام ابویوسف اور امام محمد نے مبیع کے معیوب ہونے کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے ، لیکن مغصوب کے سلسلہ میں جبکہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے جرم سرزد ہوا ہے ۔ مالک غاصب سے اس عیب کا معاوضہ اس کی حیثیت کے مطابق وصول کرے گا ۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ غلام کی اس حالت کی جبکہ وہ جرم سے آلودہ نہ تھا ، اور اس حالت کی جبکہ وہ مجرم ہو چکا ہے ۔ قیمتوں کا موازنہ کیا جائے گا ۔ اور دونوں قیمتوں میں جو فرق پیدا ہوا ہوگا اس کا مالک مستحق ہوگا ۔ چنانچہ ہر دو اماموں کے نزدیک یہ تسلیم کامل شمار ہوگی ۔

اور جو ادا قضاء کے مشابہ ہو اس کی مزید مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کے غلام کو اپنے نکاح کے مہر میں مقرر کر دے اور پھر نکاح کے بعد اس غلام کو خرید کر مہر میں ادا کر دے " ۔ یہ عمل اداء شمار ہوگا عورت پر اس غلام پر قبضہ کرنے میں جبر کیا جا سکے گا ۔ لیکن قضاء کے مشابہ بھی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ، غلام کو خریدنے کے بعد اور زوجہ کے سپرد کرنے سے قبل شوہر غلام کا مالک ہے ، اگر وہ آزاد کرنا چاہے تو اس کو آزاد کرنے کا حق ہوگا ۔ زوجہ کی طرف سے اس کی آزادی نہ ہو سکے گی ۔ اور اگر غلام زوجہ کا ذی رحم ہوا تو اس کی جانب سے (جب تک شوہر اس کے قبضہ میں نہ دے گا) آزادی واقع نہ ہوگی ۔ اس لئے کہ معنوی حیثیت سے یہ زوجہ کے اصل حق کی مثل شئی ہے ، جس کی وجہ یہ ہے کہ ملکیت کے بدل جانے سے شئی کی ذات بدلی ہوئی تصور کی جاتی ہے ۔ تو اب اس غلام کی ادائیگی اصل حق یعنی ادا کے مقابلے میں اس کے مثل کے ذریعہ قرار پائے گی جس کو قضا کہتے ہیں ۔ اب یہ مماثلت یا تو عقلي ہے کیونکہ اصل اور خلف دونوں صورتاً ایک دوسرے کے مثل ہیں بغیر کسی ظاهری تغیر کے ۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گندم غصب کر لے اور وہ غاصب کے پاس ضائع ہو جائیں پھر ان کے معاوضہ میں اسی قسم کے دوسرے گندم

ادا کرے - یہاں مثلیت صورتاً اور معنیً دونوں طرح موجود ہے ، صورۃ مثلیت ظاہر ہے معنی اس طرح ہے کہ (وہ گندم بھی قیمتی تھے) اور یہ بھی قیمتی ہیں - اور شئی کی قیمت معنوی حیثیت میں شئی کا مثل ہوا کرتی ہے ۔ اور اسی کو اداء کامل کہا جاتا ہے ، اداء قاصر (ناقص) یہ ہے کہ مغصوب کی اس کے بدلے میں قیمت ادا کی جائے - یہ مثل غیر معقولی ہوگی - کیونکہ عقل ایسی دو شیئوں کے درمیان جو باہم مختلف الجنس ہوں مماثلت کا حکم نہیں دیتی بلکہ یہ مماثلت بحکم شرعی ثابت ہوتی ہے - بخلاف اول صورت کے وہاں شرعی حکم سے قبل ہی عقل نے دونوں کے درمیان مماثلت تسلیم کر لی تھی - کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قضاء بمعنی ادا قرار پا جاتی ہے - پوری تفصیل کتب اصول میں ملاحظہ ہو -

فقہ کے کثیر مسائل اس قاعدے پر مبنی ہیں - مثلاً ایک شخص نے اپنا مکان مہینے کے شروع میں ایک سال کیلئے کرایہ پر ایک مقرر مقدار ماہواری کے عوض دیا - اس وقت اس مدت کی ابتداء چاند دیکھنے سے ہوگی خواہ کچھ ایام کم ہی کیوں نہ رہ جائیں - اور اگر یہ معاملہ مہینے کے درمیان منعقد ہوا تو پھر تیس یوم کے حساب سے مہینہ شمار کیا جائے گا - کیونکہ مدت کے تقرر کیلئے چاند کا دیکھنا اصل ہے لیکن جب مہینے کے درمیان میں اجارہ کا عقد منعقد ہوا تو چاند سے ابتداء کرنا ممکن نہ رہا - اس لئے اس کے بدلے ایام سے حساب لگایا جائے گا - اور عمل بالا ستصحاب بھی اسی قاعدے کے فروع میں سے ایک فرع ہے جو رفع حکم کی حجت ہوتا ہے - ثبوت کی حجت نہیں ہوتا - جیسا کہ دفعہ (۵) و دفعہ (۱۰) میں بیان کیا گیا اور آئندہ دفعہ (۱٦۸۳) (۱٦۹۳)میں آنے والا ہے کہ جب کسی دعوی پر حجت موجود نہ ہو تو استصحاب حال پر عمل کیا جائے گا - اسی طرح کھیتوں کی نالیاں اور دیواروں پر رکھی ہوئی کڑیاں - ان کے مسائل میں کڑیوں کے اتصال کو قول فیصل بنانے کا حکم بھی اسی قاعدے میں داخل ہے - یا جو وقف ایسا ہو کہ اہل وقف کا اس کے سلسلہ میں واقف کی شرائط بیان کرنے میں اختلاف واقع ہو گیا ہو اور اس پر نہ شہادت موجود ہو اور نہ محکمہ قضاء میں وقف و شرائط وقف کی کوئی دستاویز موجود ہو تو اس صورت سابق متولیان کے عمل کی طرف رجوع کیا جائے گا - اسی طرح جب مہر کی مقدار میں زوجین کا اختلاف واقع ہو وہاں مہر مثل کی طرف رجوع کرنا - یا بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی جنس یا مقدار میں اختلاف ہو ، یا دعوی کے منکر کو حلف دینے کا مسئلہ ہو یا اس کے علاوہ فریقین میں سے کسی ایک کا ایک قول پر ثبوت بہم پہنچانا ہو یہ تمام مسائل اس قاعدے کے

فروع ہیں ۔ کہ ((بینات شرعی جو ثبوت کیلئے اصل ہیں موجود نہیں ہوتے تو بدل کی طرف رجوع کرنا ہوتا ہے)) ۔

(فائدہ)

تأسیس النظر میں کہا گیا ہے ۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک قاعدہ مقررہ یہ ہے کہ جب مقصود حاصل کرنے سے قبل اصل سے استفادہ ممکن ہو سکے تو حکم اصل کی طرف منتقل ہو جائے گا ۔ مثلاً ایک ایسی عورت جو اپنی عدت مہینوں سے گذار رہی تھی جب اس کو عدت کے درمیان حیض آ جائے تو اب عدت کا حکم اصل (حیض) کی جانب منتقل ہو جائے گا ۔ یا جس طرح تیمم سے نماز ادا کرنے والا جبکہ نماز کے درمیان پانی سے وضو کرنے پر قدرت حاصل کرلے ، یا جو شخص اپنی قسم کے کفارے میں غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کے کھانا کھلانے یا لباس مہیا کرنے کے بدلے روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کر رہا ہو اور پھر روزوں کی ادائیگی کے درمیان اس کو غلام آزاد کرنے یا مساکین کو طعام و لباس مہیا کرنے کرکے کفارہ دینے کی قدرت حاصل ہو جائے تو اب روزوں سے کفارہ ادا کرنا باطل ہو جائے گا ۔ البتہ روزوں سے کفارہ ادا کر لینے کے بعد اگر ایسا ہوا تو روزوں کا کفارہ صحیح ہوگا ۔ اور اب اصل کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا ۔ البتہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہاں اختلاف فرماتے ہیں ۔

(علامہ اتاسی فرماتے ہیں) یہ حکم (کہ مقصود حاصل ہونے سے قبل اگر اصل پر قدرت حاصل ہو گئی تو اب بدل کا اعتبار نہ رہے گا) ظاہراً حقوق اللہ میں جاری ہے ۔ لیکن حقوق العباد میں اگر بدل کے ذریعہ مقصود حاصل ہو بھی گیا ہو تب بھی جب اصل پر قدرت حاصل ہو جائے تو اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا ۔ جیسا کہ مذہب حنفی کی کتب الدرر اور تنویر وغیرہ میں منصوص ہے ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ : اگر غاصب نے غصب کردہ شئی کو غائب کر دیا ۔ اور اس کے بعد اس کے ضمان میں (مثلاً) ایک ہزار روپیہ قیمت ادا کر دئے ۔ اس کے بعد وہ شئی ظاہرہوگئی اس وقت اس کی قیمت دو ہزار روپیہ تھی ، اب اگر ادا کردہ ضمان (ایک ہزار روپیہ) خود غاصب کے قول پر بذریعہ حلف ادا کی گئی تھی ، تو اس صورت میں مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ یا تو جو عمل ہو چکا اس کو اسی طرح قبول کرلے ۔ یا یہ کہ ضمان کی رقم واپس کرکے اپنی شئی کو غاصب سے واپس لے لے ۔ چنانچہ اس مسئلہ میں بدل (قیمت) سے مقصود حاصل ہو

جانے کے باوجود اصل پر قدرت حاصل ہو جانے پر اس کی طرف منتقل ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ تاکہ حق عبد کی رعایت حاصل ہو سکے۔

البتہ اگر شئی کے مالک کے قول کے بموجب اس کے قسم کھا لینے یا دلیل پیش کرنے کی بنا پر ضمان کی ادائیگی عمل میں آئی ہو، یا غاصب نے قسم سے انکار کر دیا ہو اس کی وجہ سے یہ ضمان اس کو ادا کرنا پڑی ہو تو اب ضمان کی ادائیگی کے بعد مغصوب غاصب کی ملکیت ہو جائے گی اور مالک کو سابق خیار حاصل نہ ہوگا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے خود ھی اس ضمان پر اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا تھا۔

اور ہم نے اس مسئلہ میں یہ قید ملحوظ رکھی ہے کہ حقوق العباد میں وہ امر ایسا ہو کہ جہاں اصل کا بدل ممکن ہو۔ اس لئے کہ بعض مواقع ایسے ہوتے ھیں جہاں شئی کا بدل ممکن نہیں ہوتا، جیسے کہ بائع پر لازم ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو بعینہ مبیع سپرد کر دے، چنانچہ یہ مبیع کی بعینہ ادائی اصل ہے جو بائع پر مشتری کے حق کی ادائیگی میں لازم ہے، لیکن اگر مبیع قبل سپردگی ہلاک ہو گیا یا ہلاک کر دیا گیا تو بیع باطل ہو جائے گی۔ اور بائع پر اس کا بدل لازم نہ ہوگا۔ (بلکہ قیمت واپس کرنا ہوگی) اس لئے فقہاء نے صراحت کر دی ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہو جانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے۔

دفعہ :۵۴ ((توابع میں جو امور قابل نظر اندازی ہوتے ھیں وہ غیر توابع میں اس قابل نہیں ہوتے، چنانچہ اگر کسی خریدار نے بائع (فروخت کنندہ) کو مبیع کے قبضہ کا وکیل بنا دیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر بائع کا ایک ٹوکرا اٹھا کر بائع کو دیتے ہوئے کہا کہ اس میں فروخت کردہ اناج ناپ کر بھر دے۔ اور بائع نے یہ عمل

کر دیا تو یہ مشتری کی جانب سے قبضہ متصور ہوگا))۔

یہ قاعدہ اور اشباہ کا بیان کردہ یہ قاعدہ کہ ((ضمنی امر میں جو کچھ قابل معافی تصور کیا جاتا ہے، وہ قصدی امر میں بسا اوقات قابل معافی نہیں ہوتا)) ۔ یا فقہاء کا یہ قول کہ ((کبھی ایک امر ضمناً و حکماً ثابت ہو جاتا ہے لیکن قصداً ثابت نہیں ہو سکتا)) نتیجہ میں ایک ہی معنی رکھتے ہیں ، اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی شئی کے لئے کچھ ایسے شرائط ہوتے ہیں جن کا فوت ہونا اس شئی کے قصداً کرنے سے مانع ہوتا ہے ، لیکن اگر یہی شئی ضمناً و تبعاً ثابت ہو تو اس کے لئے یہ شروط معتبر نہیں ہوتے ، بلکہ یہ اپنے متبوع کے تابع اور ضمن میں ہونے کی وجہ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کی نظیر کسی مذبوح جانور کے پیٹ سے نکلنے والا وہ بچہ ہے جس کی تخلیق کامل ہو چکی ہو ، ہمارے دو اماموں کے نزدیک ذبح کئے بغیر اس کا کھانا حلال ہے ، کیونکہ ذبح ہونے میں وہ اپنی ماں کے تابع متصور ہوتا ہے۔ یعنی ماں کا ذبح کرنا ایسا ہے جیسے اس بچے ہی کو ذبح کیا گیا ہو ، یا جس طرح کفار اپنے اوپر حملہ سے بچاؤ کیلئے مسلمانوں کو اپنی آڑ بنالیں تو ان پر تیر اندازی (فائرنگ) جائز ہوگی ۔ اس لئے کہ اس کے بغیر اصل مقصد حاصل نہ ہوگا ، حصول مقصد کیلئے ایسا کرنا ہوگا ۔ (بدائع) (لیکن جانور کا بچہ استقلالی شکل میں یا مسلمان بغیر کفار کی آڑ ہونے کے قابل دست اندازی نہیں اور بچہ بغیر مستقل عمل ذبح کے حلال نہیں) ۔

اگر مشتری نے کسی معین مبیع کے قبضہ کرنے کا بائع کو وکیل بنا دیا ، یہ امر جائز نہ ہوگا ۔ اس لئے بائع پر واجب تھا کہ وہ مبیع کو مشتری کے سپرد کر دے اب یہاں بائع کا اپنا عمل اپنی ذات کے لئے ہی ہوگا ۔ اگر مبیع ہلاک ہو گیا تو وہ بائع کی چیز ہلاک ہوگی ۔ وکالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ لیکن رد المحتار میں آیا ہے کہ مشتری نے بائع سے کہا یہ تم سے خریدا ہوا گندم تم خود ہی پیس دو اور بائع نے اسکو پیس دیا ، یا ایک شخص نے (کسی قسم کا) تیل خرید کر بائع کو بوتل دی کہ اس میں وزن کر دے اور بائع نے مشتری کے سامنے اس کے کہنے کے مطابق ایسا کر دیا ۔ یا مشتری کی عدم موجودگی میں ایسا کر دیا ۔ یہ عمل جائز ہوگا اور مشتری کو قابض تصور کر لیا جائے گا۔ اسی طرح ہر مکیلی اور موزونی چیز کے لئے جب مشتری اپنا برتن دے کر اس میں

رکھدینے کو کہے اور بائع اس کے کہنے کے مطابق ناپ یا تول کر اس برتن میں کر دے تو مشتری قابض سمجھا جائے گا ۔ اب اگر ہلاک ہوا تو یہ مشتری کی شئی ہلاک ہوگی ۔ بدائع نے کتاب البیوع میں کہا ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ مبیع مذکورہ مسئلہ میں معین ہے ، نفس عقد ہی سے مشتری اس کا مالک ہو گیا ، اس لئے اس کا حکم دینا اور بائع کی وکالت دونوں امر صحیح ہو گئے ۔

یاد رکھئیے یہ حکم صرف بیع کی صورت میں ہوگا ۔ لیکن بیع سلم یا قرض کے سلسلہ میں یہ صورت نہ ہوگی ۔ چنانچہ اسی باب میں کہا ہے ، اگر ایک شخص نے ایک من گیہوں میں بیع سلم کا انعقاد کیا ، جب گیہوں کی ادائی کی مدت آ گئی تو مشتری نے بائع سے کہا وہ گیہوں اپنی بوریوں میں وزن کرکے رکھدے یا اپنی بوریاں دے کر کہا کہ اس میں وزن کر دے ۔ اور بائع نے اس کی تعمیل کر دی ۔ اس صورت میں اگر مشتری موجود تھا تب تو تخلیہ کی بنا پر اس کو قابض تسلیم کیا جائے گا ۔ اور اگر موجود نہ تھا تو قابض شمار نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ جو گیہوں بائع وزن کرے گا وہ اس کی اپنی ملکیت ہو گی نہ کہ مشتری کی ، اس لئے کہ مشتری کا حق بائع کے ذمہ دین کا ہے نہ کہ کسی معین شئی کا ، لہذا مشتری کا اُن گیہوں کے متعلق یہ کہنا صحیح نہ ہوگا ، (اس لئے کہ وہ گیہوں ابھی اس کے نہیں ہیں) اور بائع اس کی جانب سے وکیل نہ ہوگا ۔ اس طرح اس کا قبضہ مشتری کا قبضہ نہ ہوگا ۔ خواہ بوریاں خود بائع کی ہوں یا مشتری کی ہوں ، چونکہ دونوں صورتوں میں بوریاں مشتری کے قبضہ میں نہیں ہیں ۔ پھر کس طرح اس کا قبضہ تصور کیا جا سکتا ہے ۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جبکہ ایک شخص دوسرے سے گیہوں کا ایک معین ڈھیر قرض لے اور اس سے کہے کہ یہ گیہوں قرض لینے والے کے تھیلوں (بوریوں) میں ناپ دیا جائے ، اور قرض دینے والا مقروض کی عدم موجودگی میں ناپ کر بوریوں میں بھر دے تو یہ مقروض کا قبضہ نہیں تصور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ قرض میں جب تک مقروض قبضہ نہ کر لے اس شئی کا مالک نہیں ہوتا ، اور پھر اس کا دائن کو وکیل بنانا درست نہیں ہوتا ۔ جس کی بنا پر دائن کا قبضہ مدیون کا قبضہ شمار نہ ہوگا ۔

اسی طرح ایک مسلم شراب کا نہ تو قصداً مالک ہو سکتا ہے نہ کسی کو مالک بنا سکتا ہے ، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ضمناً ملکیت ثابت ہو جاتی ہے ، مثلاً ایک دار اسلام کے شہری غیر مسلم نے دوسرے اسی قسم کے شخص سے شراب یا خنزیر

خریدے اور اپنے لئے تین یوم کا خیار شرط کر لیا ، لہذا ہمارے دو اماموں کے قول پر جب مشتری نے اپنے لئے خیار رکھا تو وہ عقد کے بعد اس مبیع کا مالک ہو جاتا ہے اب اگر ان دونوں اشیاء پر قبضہ کرنے کے بعد یہ اسلام لے آیا تو عقد بیع لازم ہو جائے گا اور یہ اشیاء اس کی ملکیت ہونگی ۔ اور اس پر یہ واجب ہوگا کہ ان کا سرکہ بنالے ۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایک مسلم قصداً ان اشیاء کا مالک نہیں ہو سکتا لیکن ضمناً ملکیت حاصل ہو جاتی ہے ، اور مسلم اس امر کی اہلیت رکھتا ہے کہ اس کے حق میں تملیک کا حکم دے دیا جائے ، کیا آپ نے اس پر غور نہیں کیا کہ میراث کے ذریعہ بھی ایسا ہو جاتا ہے ۔

اسی طرح اگر نہ دیکھی ہوئی کوئی شئی خریدی ، پھر دوسرے کسی شخص سے کہا کہ جس شئی کو میں نے بغیر دیکھے خریدا ہے تم اس پر میرے وکیل ہونے کی حیثیت سے قبضہ کر لو ، اب اس وکیل نے اپنے مؤکل کے خیار رویت کو قصداً (مستقلاً) ساقط کیا ، تو خیار ساقط نہ ہوگا ، لیکن اگر وکیل نے اس شئی کو دیکھ بھال کر ساقط کیا تو مؤکل کا خیار امام اعظم کے نزدیک ساقط ہو جائے گا ، اور یہ سقوط ضمناً واقع ہوگا ، چنانچہ قصداً ساقط نہ ہوا اور ضمناً ساقط ہوگیا ۔

امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ جس کو قبضے کا وکیل بنایا گیا ہو وہ شخص ایک پیغام رسان کے درجہ میں ہوتا ہے ، اس کی رویت سے مؤکل کا خیار ساقط نہ ہوگا (درر) ۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ اون نہیں خریدے گا ، پھر اس نے بھیڑ خریدی جس کے جسم پر اون کے بال موجود تھے ۔ اس کی قسم نہ ٹوٹے گی ۔ اس لئے کہ اون بھیڑ کی خریداری میں تبعاً حاصل ہوا ہے قصداً نہیں خریدا گیا ۔ اسی طرح اگر یہ قسم کھائی کہ اینٹیں یا لکڑی نہ خریدے گا ، اور مکان خریدا ، تب بھی قسم نہ ٹوٹے گی ۔ اس لئے کہ مکان کا ملبہ (اینٹ اور لکڑی) مکان کی بیع میں تبعاً داخل ہوتا ہے ، اینٹیں اور لکڑی عقد بیع کا مقصود اصل نہ تھیں ۔

یہی حکم ہر اس مقام پر ہے ، جہاں کوئی شئی دلالۃً یا ضرورۃً ثابت ہو ، اس کا قصد اور ارادہ نہ کیا گیا ہو ۔ کہ یہاں وہ امور قابل نظر اندازی ہونگے جو قصداً کرنے کے موقعہ پر نظر اندازی کے قابل نہ ہوتے ۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنے غلام کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا ، پھر کسی دوسرے وقت میں وکیل کے علم میں بغیر لائے ہوئے اس کو معزول کر دیا ۔ تو یہ معزولی صحیح نہ ہوگی ، لیکن اگر مؤکل نے بذات خود

غلام کو فروخت کر دیا ، یا آزاد کر دیا ، وکیل معزول ہو جائے گا ۔ خواہ وکیل کو علم ہو یا نہ ہو ۔

یہ قاعدہ غیر لازم حقوق میں بھی جاری ہوتا ہے ، جیسا کہ عقد شرکت اور عقد موالاۃ ۔ یعنی ایسے عقد میں جاری ہوتا ہے جس میں متعاقدین میں سے ہر ایک کو اس عقد کے فسخ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے ۔ البتہ دوسرے کا عالم ہونا شرط ہے ، الا یہ کہ معزول کرنا حکماً ثابت ہوا ہو مثلاً مؤکل فوت ہو جائے ، یا اسی طرح کوئی واقعہ پیش آ جائے ۔ اسی طرح قرض کی مدت مقرر کر دینا قصداً صحیح نہیں ہوتا ۔ اور مدت مقروض کے حق میں لازم نہیں ہوتی ۔ قرض دینے والے کو ہر وقت مطالبہ کا حق حاصل رہے گا ۔ لیکن اگر قرض لینے والے نے قرض کی ادائیگی کسی تیسرے شخص کے حوالہ کر دی اور اس تیسرے شخص نے ادائیگی کی کوئی مدت معین کی یا یہ کہ جس کا حوالہ دیا تھا وہ خود قرض لینے والے کا مدیون بنا اور اس دین کی مدت ادائیگی مقرر تھی تو اس صورت میں قرض کی مدت مقرر ہو جانا صحیح ہوگا ۔ اور قرض دینے والے کو یہ حق نہ ہوگا کہ میعاد مقررہ سے پہلے مطالبہ کر سکے ، کیونکہ حوالہ کے ذریعہ اس نے تیسرے شخص کو مطالبہ سے بری قرار دے دیا ۔ چنانچہ عقد حوالہ کے ضمن میں تقرر مدت صحیح قرار پا گئی ۔ (درمختار باب المرابحہ والتولیہ) ۔

اس قاعدے کے فروع میں سے وہ مسئلہ بھی ہے ، جس کو کتب احناف ہدایہ ، تنویر اور شروح تنویر میں بیان کیا گیا ہے کہ کسی مرہونہ شئی سے بحالت رہن جو زیادتی پیدا ہوگی جیسے مرہون کا بچہ یا درخت کے پھل ۔ ہمارے ائمہ کے نزدیک وہ زیادتی بھی اصل مرہون کے ساتھ رہن میں شامل ہوگی ، اور جس طرح اصل شئی دین میں مشغول ہوگی ۔ اسی طرح یہ بھی دین میں مشغولہ تصور کی جائے گی ۔ جبتک راہن پورا دین ادا نہ کرے گا ۔ اس وقت تک اصل و زائد میں کسی کے واپس لینے کا حقدار نہ ہوگا ، البتہ اصل (مرہون) سے اتنا فرق ہوگا کہ اس زائد کے ہلاک ہونے سے دین کا کوئی حصہ اس کے مقابلے میں کم نہ ہوگا ۔ البتہ جب یہ زیادتی رہن سے آزاد کرنے کے وقت مقصود بذاتہ ہو گئی ہو تو پھر اس کا اعتبار کیا جائے گا ۔ اور رہن جب چھڑایا جائے گا تو اس وقت دین کے مقابلے میں اس کی قیمت کو محسوب کیا جائے گا ۔ (مثلاً) ایک شخص نے ایک ہزار روپیہ کی قیمت کی کنیز کو ایک ہزار روپیہ کے مقابلے رہن کیا ۔ مرتہن کے قبضہ میں اس کنیز کی ایک آنکھ جاتی رہی اور اس وجہ سے اس کی قیمت پانچ سو

روپیه ره گئی ۔ چنانچه مرتہن کا دین پانچسو ساقط ہو کر صرف پانچ سو باقی رہا ۔ اس کے بعد اس کنیز کے بچه پیدا ہوا جس کی قیمت مبلغ ایک ہزار روپیه ہوئی ، تو اب مرتہن کے دین کو کنیز کی اس قیمت پر جو صحت کی حالت میں تھی (یعنی ایک ہزار) اور رہن چھڑانے کے وقت بچے کی قیمت ایک ہزار پر تقسیم کیا جائے گا ، اور ہر ایک کے مقابلے میں نصف ونصف رکھا جائے گا اور اس طرح ہر ایک کے مقابلے میں دین کے پانچ سو روپیه آئیں گے ، اب کنیز کے مقابلے میں جو پانچ سو روپیه آتے ہیں ان میں نصف دین کم کر دیا جائے گا ، اور ڈھائی سو روپیه باقی سمجھا جائے گا ۔ یه ساقط شده نصف اسی عیب کی وجه سے ساقط ہوگا ۔ باقی رہیں گے دین کے (۷۵۰) روپیه جو لونڈی اور اس بچے کے مقابلے میں متصور ہونگے ۔ پانچسو بچے کے مقابلے میں اور ڈھائی سو کنیز کے مقابلے میں ۔

اس مسئله میں مرہونه سے پیدا ہونے والی زیادتی کا یه حکم (ہمارے سابقه قول کو واضح کرتا ہے) ۔ یہاں اگرچه دین کے مقابلے میں زیادتی (بچه) مع اصل (کنیز) کے محبوس تھی اور اگر یه زیادتی ضائع ہو جاتی تو اس کے مقابلے میں دین کا کوئی حصه ساقط نه ہوتا ۔ مگر جبکه رہن آزاد کرانے کے وقت تک یه موجود رہی تو اب دین کو اس زیادتی کی قیمت کے مقابلے میں تقسیم کیا جائے گا ، اسی تفصیل کے ساتھ جو ابھی بیان کی گئی ۔

اسی طرح ہمارے نزدیک غائب مدعا علیه پر حاکم حکم نہیں لگا سکتا ، لیکن اگر مدعی کا دعوی ایسا ہے که جب تک غائب کے حق میں فیصله نه دیا جائے مدعی کا حق ثابت نه ہو سکے گا تو ایسی صورت میں تبعاً فیصله دینا جائز ہوگا ، جیسا که دفعه (۵۲) میں واضح کیا گیا ۔

اسی طرح کتاب السرقه میں صراحت کی ہے که اگر مال مسروقه ایسی شئی ہو جس میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ۔ لیکن اس کا تابع ایسی اشیاء میں سے ہو جن کی چوری میں قطع ید ہوتا ہو ، تو اس صورت میں تابع کی وجه سے قطع ید نه ہوگا ۔ اس لئے که وہ ایسی شئی کا تابع ہے جس میں قطع نہیں ہو سکتا ۔ لہذا یہاں تابع کا حکم معافی میں شمار ہوگا ۔ مثلاً ایک شخص نے مصحف چوری کیا جسکی جلد یاقوت وغیره سے مرصع تھی (اور اس کی مقدار چوری کے نصاب کو پہنچتی تھی) تو ابویوسف اور محمد رحمة الله علیہما کے نزدیک چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا ۔ اس لئے که مصحف

متبوع ہے اور یاقوت (یا سونا چاندی) تابع ہے متبوع میں قطع ید واجب نہیں ۔ چنانچہ یاقوت اگر منفرد طور پر چوری کیا جاتا تو اس میں قطع ید واجب ہوتا ، لیکن یہاں مصحف کا تابع ہونے کی حیثیت سے قطع ید معاف کر دیا گیا ۔

اسی طرح جب کوئی غیر مسلم اسلام لائے تو اس کے خورد سال بچوں پر اس کی اتباع کی بنا پر اسلام کا حکم دیا جائے ، لیکن جب وہ بالغ ہوں تو غیر مسلم ہونے کا اظہار کر دیں تو ان لوگوں پر اسلام لانے کے لئے جبر کیا جائے گا ۔ لیکن (مرتد تصور کرکے) قتل نہیں کیا جائے گا ۔ اس لئے کہ ان کا اسلام ان کے باپ کی اتباع میں ثابت ہوا تھا (مستقلاً نہ تھا) ۔

اسی طرح منقولات کا وقف اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک متعارف نہ ہو ۔ یہی قول مفتی بہ ہے لیکن اگر جائداد وقف کی گئی تو منقولات اس کے وقف میں تبعاً باتفاق ائمہ شامل ہونگے ۔ جیسا کہ کوئی شخص زمین کو مع (ہل چلانے والے) بیلوں اور آلات کے وقف کرے ۔ اسی طرح درخت اور عمارت شفعہ میں تبعاً داخل ہو جاتے ہیں لیکن مستقلاً ان میں شفعہ نہیں ہو سکتا ۔

اشباہ میں کہا ہے کہ اسی قاعدے سے قریب یہ قاعدہ بھی ہے کہ ایک شئی کی ابتداءً اجازت صحیح نہیں ہوتی لیکن انتہاءً صحیح ہو جایا کرتی ہے ۔ مثلاً ایک شئی کی بیع کا وکیل ابتداً کسی دوسرے شخص کو اس شئی کے فروخت کرنے کا وکیل نہیں بنا سکتا ۔ لیکن اگر کسی ایسے شخص نے بیع کر دی جو ایک غیر متعلق شخص تھا (جس کو فضولی) کہتے ہیں اور وکیل نے اس بیع کی اجازت دے دی تو یہ صحیح ہوگا ۔

یہاں ایک ایسا مسئلہ بھی نکلتا ہے ، جو مذکورہ قاعدے کا عکس ہے ، اگر ایک شخص کسی کے قرض کا ایک معین مدت کیلئے کفیل بنا یا مدت کا تقرر کفیل کے حق میں صحیح ہوگا لیکن اصیل کے حق میں صحیح نہ ہوگا ۔ چنانچہ اس مسئلے میں مدت کا تعین انتہاءً صحیح ہوا لیکن ابتداء صحیح نہ ہوا ۔ اور اگر ایک فاسق شخص صادق القول ہوا اس کا قاضی مقرر کرنا جائز ہوگا ، لیکن اگر عادل ہونے کی حالت میں قاضی مقرر کیا گیا تھا پھر فاسق ہو گیا ۔ تو مفتی بہ یہ قول ہے کہ قضاء سے معزول ہو جائے گا ۔ (درمختار) چنانچہ ابتداءً تقرر جائز تھا اور انتہاءً جائز نہ رہا ۔

دفعہ :۵۵ ((شئی کی بقاء کیلئے ایسے امور کی ضرورت ہوتی ہے جن کی اس شئی کی بقا کیلئے ضرورت نہیں ہوتی ۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کوئی غیر معین حصہ ہبہ کیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا ۔ اور اگر کسی نے پوری جائداد غیر منقولہ ہبہ کر دی اور بعد کو اس جائداد میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہوا تو باقی حصہ میں باوجود مشترک ہونے کے ہبہ باطل نہ ہوگا))۔

یعنی جو امر ابتداءً میں جائز نہیں ہوتا انتہاءً جائز ہو سکتا ہے ۔ یا یہ کہہ لیجئے کہ جو امر قصداً و بالذات ثابت نہیں ہو سکتا وہ ضمناً و تبعاً ثابت ہو سکتا ہے دونوں عبارتوں کا حاصل ایک ہی ہوگا ۔ خلاصہ یہ کہ حالت بقاء پر چشم پوشی کر لینا، اور ابتداء میں ایسا نہ کرنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شئی کی ابتداء کیلئے کچھ شرائط ہوتے ہیں ۔ اور بسا اوقات یہ شرائط انتہاء کو پہنچنے تک باقی نہیں رہتے معدوم ہو جاتے ہیں ۔ یا دیگر عوارض ان شرائط کے معتبر ہونے سے مانع ہو جاتے ہیں ۔ لہذا اگر انتہاء تک ہم ان شرائط کا التزام اختیار کرتے رہیں گے تو ابتدائی حکم کا رفع لازم آئے گا ۔ اور اگر حکم کو باقی رکھیں گے تو ان شرائط کے معدوم ہونے یا موانع کے عارض ہونے کو ملحوظ رکھنا ہوگا ۔ جو ابتدائی حکم کی بقا کا ذریعہ ہوگا ۔ اور رفع حکم کی نسبت سے مدافعت کے ذریعہ حکم کا باقی رکھنا آسان ہوا کرتا ہے ۔ کیونکہ شرع کا بنیادی نظریہ انسان کیلئے آسانی پیدا کرنا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ سات شخصوں نے شریک ہو کر قربانی کیلئے اونٹ خریدا۔
اس کے لئے یہ شرط ہے کہ ان تمام افراد کی نیت تقرب الی اللہ کی ہو۔ اگر ان میں کسی ایک شخص کی نیت محض گوشت حاصل کرنا ہوتی تو کسی کی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ چنانچہ اس شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے جب ان اشخاص نے اونٹ خریدا ، اس کے بعد قربانی کرنے سے قبل ان افراد میں سے کسی کا انتقال ہو گیا اور اس کے بعد اس کے ورثاء نے اس قربانی کی منظوری دے کر قربانی کر دی ۔ یہ قربانی استحساناً جائز ہوگی ۔ لیکن قیاساً جائز نہ ہونا چاہیئے ۔ قیاسی دلیل کی وجہ یہ ہے کہ میت کی جانب سے قربانی صحیح نہیں ہوا کرتی اور جب اس کی طرف سے صحیح نہ ہوتی تو باقی شرکاء کی بھی صحیح نہ ہوگی ۔ کیونکہ خون بہانے کا تجزیہ نہیں ہو سکتا ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کی موت تقرب الی اللہ کے حصول کا مانع نہیں ہوتی ۔ لہذا جب اس کی جانب سے جانور کو ذبح کیا گیا یہ میت کے حق میں تقرب کا ذریعہ بنے گی ۔ اس طرح دیگر شرکاء کے حق میں جواز کا حکم ہوگا ۔ اور جو امر ابتداءً جائز نہ تھا انتہاءً جائز قرار پا گیا ۔ لہذا انتہاء میں جواز قربانی کا حکم ابتدائی حکم کے مقابلے میں چشم پوشی پر مبنی ہوا ۔ جس کے حق میں یہ قاعدہ بھی جاری ہو سکتا ہے کہ ((الدفع اسہل من الرفع)) دفع کرنا رفع (حکم) کی نسبت سہل ہوتا ہے ۔ یعنی موجود کو اسی حکم پر باقی رکھنا جو ابتداء میں شروط کے ملحوظ ہوتے ہوئے وجود میں آیا تھا ۔ گویا یہ اس قاعدے کی مانند ہے کہ جس کو استصحاب کہا جاتا ہے۔ یعنی شئی کو اسی حالت پر رکھا گیا جس حالت میں وہ زمانہ ماضی سے چلی آ رہی تھی ۔ حالانکہ جو حکم اس کے لئے انتہاء میں دیا جاتا وہ اس کی ابتداء کے مخالف ہوتا ۔

اس مذکورہ دفعہ کے قاعدے کے فروع سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع ابتداءً جائز نہیں ہوگی ۔ اب اس کے فاسد ہونے اور باطل ہونے کے متعلق اختلاف ہے، راجح قول یہ ہے کہ یہ بیع فاسد ہوگی ۔ لیکن اگر ایک غلام موجود کو فروخت کیا گیا اور بیع کے انعقاد کے بعد غلام بائع کے پاس سے فرار ہو گیا ۔ اب یہ بیع فاسد نہ ہوگی ۔ حتی کہ اگر غلام واپس آ گیا اور بائع نے مشتری کے سپرد کر دیا بیع تام ہو جائے گی ۔

منجملہ ان فروع کے بدائع وغیرہ کے باب الکفالہ کا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص مطلق عبارت کے ساتھ کسی شخص کا کفیل ہوا ہو ۔ تو یہ اصیل کے حق میں دین کا اس کی کیفیت کے ساتھ ضامن ہوگا ، اگر دین میعادی ہے ضمان میعادی ہوگی اور اگر

دین حالی ہے تو ضمان حالی ہوگی - لیکن اگر دین حالی تھا اور کفالت میعادی شکل میں کی گئی تو ظاہر روایت میں اصیل اور کفیل دونوں کے حق میں دین میعادی ہو جائے گا - اور اگر عقد کفالت کے بعد میعاد کا تعین کر دیا گیا تو اب صرف کفیل کے حق میں یہ معیاد مقرر ہوگی - اصیل کے حق میں نہ ہوگی -

منجملہ ان کے جو غلام تصرفات میں پابند ہو ، اگر وہ اپنے نفس کو اجرت پر دے دے یہ عقد اجارہ باطل ہوگا - لیکن اگر غلام (اس اجارے میں) اپنا کام مکمل کر چکا ، تو قیاساً اس کا یہ تصرف باطل ہونا چاہیئے کیونکہ اس غلام کو تصرف سے آقا کے حق میں ضرر ہونے کی بنا پر روکا گیا تھا - لیکن اب چونکہ (غلام اجرت حاصل کر چکا) اور اس وقت اجرت کے حاصل کرنے میں آقا کا فائدہ مضمر ہے ، اس لئے اجارہ صحیح قرار دیا جائے گا -

منجملہ ان کے یہ ہے کہ حاکم (قاضی) کے اختیارات زمان اور مکان کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں - جیسا کہ دفعہ (۱۸۰۱) میں بیان کیا گیا ہے- چنانچہ جس حاکم کو کسی معین مدت تک کیلئے اختیارات دیئے گئے ہوں- اگر اس نے مدت معینہ سے قبل کوئی حکم دیا ہوگا وہ نافذ نہ ہوگا - لیکن اگر انسی حکم کو مدت معینہ کے اندر صحیح قرار دیا تو نافذ ہو جائے گا - یہی حکم وکیل بیع کا ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا -

ان کے منجملہ یہ ہے کہ ایک مشترکہ جانداد میں کسی غیر معین حصہ کا ھبہ یا اجارہ ابتداءً جائز نہیں - لیکن اگر عقد کے مکمل ہونے کے بعد عدم تعین پیدا ہو گیا تو اب فساد کا حکم نہیں دیا جائے گا - چنانچہ عقد اجارے کی صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص مشترکہ مکان کا کوئی غیر معین حصہ کرایہ پر دے خواہ کسی غیر شریک کو دے یا یہ کہ اپنے کسی شریک ھی کو دے - یہ اجارہ صحیح نہ ہوگا - لیکن اگر کرایہ پر دیا ہوا حصہ ابتداء میں متعین تھا - درمیان مدت میں عدم تعین پیدا ہوگیا - مثلاً ایک شخص نے اپنا پورا مکان کرایہ پر دیا تھا بعدہ اس کے نصف حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا - یا کل مکان دیا تھا لیکن اس کے بعد نصف حصہ میں عقد کو فسخ کر دیا تو اب باقی نصف حصہ میں اجارہ باقی رہے گا - یا ایک مکان کے دو شریکوں نے کسی ایک شخص کو اپنا پورا مکان کرایے پر دیا - اس کے بعد ان دونوں میں سے کسی ایک شخص کا انتقال ہو گیا، اس صورت میں میت کے حصہ میں اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اس شریک کے حصہ میں باقی رہے گا جو زندہ ہے . چونکہ ھبہ کی صورت میں قبضہ سے پہلے ھبہ مکمل نہیں

ہوتا ۔ اس لئے اگر غیر معینہ طور پر ملے جلے حصہ کا ہبہ کیا گیا تو صحیح نہ ہوگا ۔ کیونکہ اس حالت میں موہوبہ کے ہر جز میں ہر ایک شریک کی ملکیت کا احتمال ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر ایک شریک دوسرے شریک کو بھی اپنا حصہ ہبہ کرے گا تب بھی صحیح نہ ہوگا ۔ البتہ اگر ہبہ تمام ہونے کے بعد یہ پھیلاؤ اور عدم تعین پیدا ہوا تو اس صورت میں ہبہ فاسد نہ ہوگا ۔ مثلاً ایک شخص پوری شئی کو ہبہ کرنے کے بعد اس کے نصف میں رجوع کرے ۔

یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ حصص کا عدم تعین ان اشیاء میں فساد کا سبب ہوتا ہے جو قابل تقسیم ہوں۔ لیکن جو اشیاء قابل تقسیم ھی نہ ہوں ان میں یہ عدم تعین و عدم تمیز عقد کے فساد کا باعث نہیں ہوتے ۔ جیسا کہ حمام کے کسی حصہ کو ہبہ کر دیا جائے ۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی شئی میں استحقاق کے ثبوت و ظہور کو عدم تعین کا عارضی درمیانی سبب قرار دیا جائے ، یا یہ کہ اس کو ابتدا ھی سے شئی کے ساتھ موجود تصور کیا جائے ؟ خانیہ ۔ کافی ۔ جامع الفصولین نے اول صورت کو اختیار کیا ہے۔ درمختار میں اس کو قوی کہا گیا ہے۔ دلیل یہ بیان کی ہے کہ جب شہادت یا کسی دوسرے ثبوت کے ذریعہ استحقاق ثابت کیا گیا ہوگا ۔ تو وہ ابتدا ھی سے شئی کے ساتھ موجود تصور کیا جائے گا ۔ درمیان میں عارض ہونے والا متصور نہ ہوگا ۔ اور صدر الشریعہ و قہستانی نے دوسری صورت کو اختیار کیا ہے ، گویا مسئلہ ھذا میں دو روایتیں ھیں ۔ اور مجلہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بھی اول صورت کو اختیار کیا گیا ہے۔ جس طرح کہ مثال سے ظاہر ہوتا ہے ، اور دفعہ (۳۳۰) کا مسئلہ ظاہر کرتا ہے۔

یہ بھی جان لیجئے کہ رہن کو ہر قسم کا عدم تعین فاسد کر دیتا ہے ۔ خواہ وہ عارضی ہو یا ابتدائی ہو ، خواہ شریک سے عقد کا معاملہ کیا گیا ہو یا غیر شریک سے کیا گیا ہو ۔ اس لئے کہ رہن کا مقتضی یہ ہے کہ مرہون دائمی طور پر مرتہن کے قبضہ میں مقید رہے ۔ اور عدم تعین کی صورت میں دوام فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہر شریک کو نوبت بنوبت اپنے حصہ سے فائدہ اٹھانے) کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں لازم آتا ہے کہ مرہون راہن کی نوبت میں رہن ہوا اور دوسرے شریک کی نوبت میں رہن نہ ہو ۔ اور ایک شریک کے دوسرے شریک کے پاس مشترکہ شئی کو رہن رکھنے کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ (مرتہن) شریک ایک یوم اس شئی پر مرہون

ہونے کی حیثیت میں قابض ہوگا اور دوسرے یوم میں (اپنی ذاتی حیثیت) سے شئی کو استعمال کرے گا ۔ بخلاف کرایہ پر دینے کی صورت کے کہ یہ عقد اس شئی کے شریک سے منعقد ہو جائے گا ۔ اس لئے کہ یہ نوبت مقرر کرنے کے بغیر بھی اس شئی سے فائدہ حاصل کرتا رہے گا اور عقد اجارہ کا بھی یہی حکم ہے جو مکمل طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔ رد المختار) لہذا اس مسئلہ میں بقاء کا حکم بھی ابتدا کی مانند درگذر کے قابل نہ ہوگا۔

خاص نکتہ

مانع اصلی یعنی جو ابتداء سے شئی کیساتھ ہی موجود ہو، عارضی مانع یعنی جو درمیان میں آ پڑے سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ عارضی مانع قابل چشم پوشی قرار دیا جا سکتا ہے اور اصلی اس قابل نہیں ہوتا ۔ اسی بنیاد پر مبیع غلام کا بھگوڑا پن جو درمیان میں عارض ہو قابل معافی ہوتا ہے ، اور مبیع کی قیمت میں اگر درمیان میں کوئی جہالت پیدا ہو تو قابل معافی ہوتی ہے۔ اسی طرح اپنی ذہانت سے دیگر فروع کو قیاس کر لیجئے ۔ آپ غور کیجئے کہ فقہاء نے جہالت اصلی اور جہالت عارضی کے احکام میں فرق پیدا کر رکھا ہے۔ چنانچہ جس شخص کی متعدد بیویاں ہوں۔ اور وہ ان سے کہے کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے۔ اور بیان کرنے سے قبل ایک بیوی کا انتقال ہو جائے اور اب یہ شخص کہے کہ میں نے فوت ہونے والی زوجہ کو طلاق دینے کا ارادہ کیا تھا ۔ تو اس کا یہ قول قابل قبول نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ طلاق بیان کرنے کے وقت واقع ہوگی ۔ اور اس قول کے وقت فوت ہونے والی زوجہ طلاق کا محل نہیں رہی ۔ لیکن اگر جہالت عارضی ہوتی ۔ مثلاً کسی ایک معین زوجہ کو طلاق دے کر بھول جاتا کہ کونسی کو طلاق دی تھی اور ان میں سے ایک فوت ہو جاتی ۔ اور اب یہ کہتا کہ جو زوجہ انتقال کر گئی مطلقہ وہی تھی تو اب اس کا یہ قول قابل قبول ہوتا ۔ کیونکہ عارضی جہالت میں اس امر کا اظہار کرنا ہوتا ہے کہ دونوں بیویوں میں سے کون سی مطلقہ ہو چکی تھی ۔(بدائع آخر باب العدۃ) ۔

دفعہ ۵۶: ((بقاء ابتداء سے سہل ہوا کرتی ہے)) ۔

اس دفعہ کے تحت ذکر کردہ قاعدہ گویا پہلی دفعہ کے قاعدے کے حکم کی دلیل ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک امر جو ابتداء میں قابل معافی نہیں ہوتا وہ انتہاء میں قابل

معافی ہو جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ شئی کی بقا اس کی ابتداء کے مقابلے میں آسان ہوتی ہے۔ اس کی وضاحت کیلئے سابقہ فروع ملاحظہ ہوں۔

دفعہ : ۵۷ ((کوئی تبرع (بلا معاوضہ بطور احسان دیدینا) بغیر قبضہ مکمل نہیں ہوتا ۔ اسی لئے اگر کوئی شخص کسی کو ہبہ کر دے تو جب تک اس دوسرے کا موہوبہ پر قبضہ نہ ہو جائے ہبہ مکمل نہ ہوگا)) ۔

کسی شخص کو فی الفور اپنی چیز کا مفت مالک بنا دینا ، تبرع کہلاتا ہے۔ چنانچہ ہبہ ، صدقہ ، ہدیہ ، تمام عقود اس لفظ میں شامل ہیں ۔ چونکہ اس عمل میں فی الحال مالک بنانا مقصود ہوتا ہے اس لئے یہ لازم ہے کہ شئی کو موجود اور معدوم ہونے کا خطرہ لاحق نہ ہو ، اگر ایسا خطرہ لاحق ہے تو یہ عمل ایسی شئی سے متعلق نہ ہو سکے گا ۔ مثلاً اگر زید آئے تو ایسا ہوگا یا عمرو داخل ہو تو ایسا ہوگا ۔ اور نہ یہ صحیح ہوگا کہ کسی آئندہ وقت کی طرف اس کے وقوع کی نسبت کی جائے ۔ مثلاً یہ کہا جائیکہ آئندہ روز میں نے تم کو اس شئی کا مالک بنایا،یا فلاں مہینے کی پہلی تاریخ سے تم کو اس کا مالک کیا ۔ چنانچہ یہ تبرع کا فعل اپنے تمام اقسام ہبہ ، صدقہ ، ہدیہ ، کی شکلوں میں اس وقت مکمل ہوگا جب کہ قبضہ کر لیا جائے ۔ محض ایجاب و قبول سے عقد تام نہ ہوگا ، جیسا کہ تنویر الابصار اور الدرر میں ہے ۔ بلکہ تنہا ایجاب اور قبول ملکیت کے ثبوت کی شرط ہیں ۔ جیسا کہ خواہر زادہ کی مبسوط میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اکثر شارحین اسی کی طرف مائل ہیں ۔ (رد المحتار) ۔

(کتاب) زیلعی کے حاشیہ شلبی میں کہا ہے کہ اتقانی نے فرمایا : چونکہ ہبہ ایک عقد ہے اور عقد کیلئے ایجاب و قبول ضروری ہوتے ہیں ، لیکن قبضہ تو وہ موہوب لہ ، کی ملکیت کی صحت کی شرط ہے ، لہذا ہمارے نزدیک مالک اس وقت ہوگا جبکہ اس پر قبضہ کرلے ۔ یہ وضاحت موہوب لہ کی ملکیت کے حق میں ہوئی ۔ لیکن اگر ایک شخص نے ہبہ نہ کرنے کی قسم کھائی اور پھر کسی کو ہبہ کیا اور دوسرے شخص نے

اس کا قبول نہ کیا تو ہمارے نزدیک ہبہ کرنے والے کی قسم ٹوٹ گئی ۔ اور امام زفر کے نزدیک قسم باقی رہے گی ۔ اس لئے کہ یہ تملیک تھی جب تک قبول اور قبضہ وجود میں نہ آئیں ملکیت حاصل نہیں ہوتی ۔ لہذا بغیر قبول کے ملکیت حاصل نہ ہوتی جیسا کہ بیع میں ۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایسا عقد ہے جس میں محض ایک جانب سے ہی مالک بنایا جاتا ہے۔ اور عمل صرف مالک (واھب) سے انجام پا جاتا ہے، باقی رہا قبول یہ اس لئے شرط ہے کہ دوسرے کی ملک ثابت ہو سکے ۔ ہبہ کے وجود کی شرط نہیں ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک شخص حلف کے طور پر کہے کہ میں کسی حق کا اقرار نہ کرونگا ، یا کہے کہ وصیت نہ کرونگا ۔ پھر اقرار کر لے یا وصیت کرے ۔ اور دوسری جانب (مقرلہ ، موصی لہ) قبول نہ کرے تو مذکورہ دونوں قسمیں ٹوٹ جائیں گی۔ اسی طرح ہبہ کے مسئلہ کو سمجھ لیجئے ۔ بخلاف عقد بیع کے کہ اس عقد میں دونوں جانبوں سے ایک دوسرے کی تملیک ہوتی ہے۔ اس لئے بیع اس وقت مکمل ہوگی جبکہ دونوں جانبوں سے تملیک کا عمل اختیار کیا جائے ۔

(علامہ اتاسی فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے بدائع وغیرہ میں کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک استحساناً یہ حکم دیا گیا کہ یہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا (یعنی قسم ٹوٹ جائے گی) اگرچہ قیاس کا یہی تقاضا تھا کہ حانث نہ ہو جیسا کہ زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ لغوی معنی کی حیثیت سے صرف مالک کے ایجاب کو کہتے ہیں بغیر اس کے کہ اس کے مقابلے میں دوسری جانب سے قبول ہو ۔ البتہ حکم کے ثبوت کیلئے قبضہ شرط ہے۔ یہ نہ خیال کیا جائے کہ ہبہ کا بذاتہ وجود قبضہ سے ہوتا ہے، بلکہ جب مالک کی طرف سے ایجابی (کلام) صادر ہوتا ہے اسی وقت ہبہ وجود میں آ جاتا ہے۔ اور احکام اس پر مرتب ہونا شروع ہو جاتے ہیں ۔

زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے : ہماری دلیل یہ ہے کہ (موھوب لہ ، کی) ملکیت قبضہ کے بغیر مکمل و تام نہیں ہوتی ۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ ((لاتجوز الھبة الا مقبوضة)) بغیر قبضہ کیئے ہوئے ہبہ جائز نہیں ہوتا ۔ اس سے ملکیت کی نفی مراد ہے۔ اور سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا ۔ ((میں نے تم کو بیس وسق کھجوریں ہبہ کی تھیں ۔ اپنے مقام عالیہ کے مال میں سے لیکن نہ تم نے ان کو جمع کیا اور نہ ان پر اپنا قبضہ کیا ، اب وہ وارثوں کا مال ہے)) ۔

معلوم ہوا کہ اگر وہ قبضہ سے قبل مالک ہو گئی ہوتیں تو یہ کھجوریں خاص ان کی ملکیت ہو جاتیں (اور دیگر ورثاء حقدار نہ رہتے) ۔ اس کے ماسوا قبضہ سے پہلے موہوب لہ ، کی ملکیت واجب کرنے سے لازم آتا ہے کہ تبرع کرنے والے کے ذمہ اس شئی کی ادائیگی جس کو اس نے بطور ہبہ دیا ہے لازم کر دی جائے اور موہوب لہ کو موہوبہ کے سپرد کر دینے کے مطالبہ کا حق حاصل ہو ، تو اب یہ بجائے عقد تبرع کے عقد ضمان قرار پا جائے گا ۔ جس سے لازم آئے گا کہ عقد جس شکل میں مشروع تھا اس سے متغیر کرکے دوسری شکل میں تبدیل کر دیا گیا اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے ۔

نیز ہبہ میں اصل قبضہ کی شرط اس لئے رکھی گئی ہے کہ متبرع پرضمان عائد ہونے سے اس کو محفوظ رکھا جا سکے ۔ کیونکہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ موہوبہ قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے ۔ اور یہ کہ کسی مطالبہ کا اس پر حق لازمی نہ ہو سکے ۔ چنانچہ اگر قابل قیمت کسی شئی کا ہبہ کیا گیا اور تقسیم سے قبل اس کو سپرد کر دیا گیا ۔ لیکن یہ حصہ موہوبہ ملا جلا غیر معین تھا تو یہ قبضہ صحیح نہ ہوگا اور نہ اس کو قبضہ خیال کیا جائے گا ۔ اس لئے کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو واہب کے ذمہ یہ لازم ہو جائے گا کہ تقسیم کی اجرت وہ ادا کرے اور موہوب لہ ، کی طرف سے تقسیم کا مطالبہ کیا جا سکے اور اس مطالبہ کو پورا کرنا متبرع پر لازم ہو جائے ، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ تبرع کا عقد ۔ تقسیم کے مطالبہ اور اس کی ضمان کا موجب ہو جائے ، اور یہ امر شرعی وضع کے بالکل خلاف ہے ۔ اسی طریقے پر صدقہ کو تصور کر لیا جائے ۔ (زیلعی) ۔

چنانچہ اس بنیاد پر کہ قبضہ سے قبل موہوب ، موہوب لہ کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتا ، دفعہ (۸۳۹) میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ اگر قبضہ کرنے سے قبل واہب یا موہوب لہ کا انتقال ہو جائے گا تو ہبہ باطل ہو جائے گا ، اور دفعہ (۸۶۲) میں کہا گیا ہے کہ واہب کو قبضہ سے قبل یہ حق حاصل ہے کہ موہوب لہ ، کی رضامندی کے بغیر ہی اپنے ہبہ سے رجوع کر لے ۔

اب یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ ہبہ فاسدہ کی صورت میں اگر موہوب واہب کی ملکیت سے مشغول ہو جیسا کہ درخت پھلوں سے اور زمین کھیتی سے مشغول ہو یا ناقابل تقسیم موہوب کا ملا جلا حصہ ہو ، مثلاً حمام کا نصف حصہ ہو تو کیا قبضے کے بعد اس سے ملکیت حاصل ہونے کا فائدہ حاصل ہو سکے گا یا نہیں ۔ تنویر میں ہے نہیں حاصل ہوگا ۔ واہب کا تصرف اس میں جائز ہوگا نہ کہ موہوب لہ ، کا اور

ہلاک ہو جانے پر اس کی ضمان عائد ہوگی ، یہی مجمع الضمانات میں بھی کہا گیا ہے اور درر نے خانیہ سے نقل کیا ہے ، اور زیلعی کے حاشیہ شلبی میں ہے کہ یہ فائدہ حاصل ہو جائے گا ۔ اگر عقد کے بعد حصہ علیحدہ کرکے سپرد کر دیا گیا ۔ ہبہ صحیح ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عقد میں موہوب حصہ کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے فساد پیدا ہوا تھا ، اب جبکہ تقسیم کرکے موہوب لہ ، کے سپرد کر دیا گیا تو وہ فساد ذائد،سزائل ہو گیا ، لہٰذا قبضے کے زمانے کا اعتبار کیا جائے گا عقد کے انعقاد کے زمانے کا اعتبار نہ ہوگا ۔

اور اسی بنیاد پر کہ تبرعات میں قبضے سے پہلے مالک نہیں ہوتا ، اگر مؤذن یا امام موقوفہ آمدنی سے اپنا سالانہ وظیفہ وصول کرنے سے قبل فوت ہو جائے ، تو جن علماء کا قول یہ ہے کہ یہ معاوضہ صلہ ہوتا ہے ان کے مطابق مدت عمل کا معاوضہ قابل توریث نہ ہوگا ، اس لئے کہ صلہ قبضے کے بغیر تمام نہیں ہوتا ۔ (تنویر) درر نے اس کے بعد بغیہ سے نقل کرتے ہونے لکھا ہے کہ اس مدت عمل کا معاوضہ قابل توریث ہوگا اس لئے کہ اس کو عمل کی اجرت سے بھی مشابہت ہے جیسا کہ متأخرین علماء نے فتوی دیا ہے کہ ہمارے زمانے میں طاعات پر اجرت لینا جائز ہے۔

رد المختار میں وسائل سے نقل کیا ہے کہ وقف علی الاولاد اور وقف علی الذریۃ میں حکم اس کے خلاف ہے کیونکہ اس میں وقف کی آمدنی کے موجود ہو جانے کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا موقوف علیہم میں سے جو فرد آمدنی یا پیداوار موجود ہو جانے کے بعد فوت ہو جائے گا تو اس کا حصہ قابل توریث ہو کر ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا اور اگر آمدنی وجود میں نہ آئی ہوگی تو حق ساقط ہو جائے گا ، اشباہ کی کتاب الوقف میں بھی اسی طرح کہا گیا ہے پوری تفصیل کتاب میں ملاحظہ کی جائے ۔

(تنبیہ)

یہ امر واضح ہونا ضروری ہے کہ وصیت بھی تبرعات کی ایک قسم ہے اس کے باوجود قبضے سے قبل اس میں ملکیت حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ اگر موصی لہ ، وصیت کرنے والے کی موت کے بعد وصیت قبول کرلے وصیت کی شئی کا مالک ہو جائے گا اگرچہ قبضہ نہ کیا ہو۔ اس لئے کہ یہ تبرع مدت کے بعد ہوا کرتا ہے جس میں تبرع کرنے والے کے ذمہ اس کا عمل لازم کر دینا متصور نہیں ہوتا کیونکہ وصیت کی صورت میں موصی کی موت

کے بعد موصی لہ ، کی ملکیت پیدا ہوتی ہے۔ اور میت کسی حق کے الزام کی صلاحیت نہیں رکھتی ، اور ورثاء کا حق وصیت کے بعد پیدا ہوتا ہے ، اس لئے ان کے مالک ہونے کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا ، چنانچہ تبرع بحالت زندگی اور بعد الموت دونوں کے احکام میں فرق ہے۔

دیکھئیے : وصیت کی صورت میں موصی کی موت کے بعد قبول معتبر ہوتا ہے۔

حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے اپنے مرنے کے بعد اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور اس کی حیات میں مال کی مقدار نو سو روپیہ تھے اور مرنے کے وقت تین سو باقی تھے تو اب موصی لہ ، کو تین سو کی ایک تہائی کا حق ہوگا ۔ نیز حمل کے حق میں وصیت صحیح ہوتی ہے لیکن ھبہ صحیح نہیں ہوتا کیونکہ ھبہ کی صحت قبضہ پر موقوف ہے اور وارث کیلئے صحت کی حالت میں بھی وصیت صحیح نہیں ہوتی لیکن ھبہ صحیح ہوتا ہے بلکہ مرض کی حالت میں بھی صحیح ہوتا ہے ۔ اسی طرح وصیت قاتل کیلئے درست نہیں ہوتی لیکن ھبہ جائز ہوتا ہے ، اس کے ماسوا دیگر احکام میں بھی فرق موجود ہے ۔ (بدائع) ۔

(انتباہ)

اس موقعہ پر ایک ایسا مسئلہ سامنے آتا ہے جس سے اس قاعدے پر اعتراض کیا جا سکتا ہے ۔ وہ یہ کہ ایک شخص کا دوسرے پر ایک دینار قرض ہو اور یہ دائن کسی تیسرے شخص کو یہ دین ھبہ کرکے موھوب لہ ، کو قبضہ کر لینے کا حکم دیدے تو یہ ھبہ صحیح ہوگا حالانکہ قبضہ نہ ہوا ہوگا ، اس لئے کہ جو شئی کسی غیر کے ذمہ ہو اس کا قبضہ غیر متصور ہے اور قبضہ کر لینے کے بعد بھی ھبہ کی صحت کا حکم دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی ، اس لئے کہ عقد ھبہ اس وقت تام ہوگا جبکہ اس شئی پر قبضہ کیا جائے جس کی طرف عقد ھبہ کی نسبت کی گئی ہے اور عقد کی نسبت دین کی طرف کی گئی ہے ۔ (کسی عین کی طرف نہیں) لیکن جس شئی پر قبضہ کیا گیا ہے وہ ایک معین شئی ہے اور یہ دین سے ایک علیحدہ شئی ہے ، یہ اعتراض قیاس کی بنا پر کیا جا سکتا ہے کیونکہ قیاس یہی چاھتا ہے لیکن یہاں استحسان پر عمل کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اصل شخص نے موھوب لہ ، کو دین پر قبضہ کرنے میں

اپنا نائب بنا دیا ، اب موہوب لہ ، کا قبضہ ایسا ہوگا جیسا کہ خود واہب نے قبضہ کر لیا ۔ چنانچہ اگر خود واہب اس پر قبضہ کرکے اس کو ہبہ کرتا اور موہوب لہ ، کے سپرد کر دیتا تو ہبہ صحیح ہوتا ۔ اسی طرح اس صورت میں بھی صحیح ہوگا ۔ جبکہ واہب اولاً اپنے لئے قبضہ کرنے کا حکم دے اور پھر خود موہوب لہ ، کے اپنی ذات کیلئے قبضہ کی اجازت دیدے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں عقد کے وقت کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قبضہ کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے شلبی سے نقل کیا ہے ، (خلاصہ) یہ کہ قبضہ کے وقت وہ شئی تملیک کے قابل ہوتی ہے ، یہ صحیح ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں مقبوضہ شئی حقیقتاً دین (موہوب) کا غیر ہے لیکن اس کو حکماً بعینہ موہوبہ تصور کر لیا گیا ہے ۔ جس کی دلیل بیع صرف و بیع سلم میں مبیع پر قبضہ بعینہ معقود علیہ پر قبضہ تصور کیا جاتا ہے ۔ حالانکہ ان دونوں عقدوں میں معقود علیہ کی تبدیلی جائز نہیں ہوتی ۔ (مبسوط سرخسی ملخصاً) ۔

دفعہ : ۵۸ ((رعیت پر تصرف مصلحت عامہ پر مبنی ہوگا)) ۔

اس دفعہ کے قاعدے کی عبارت میں مصدر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس کا فاعل محذوف ہے ۔ اور اس طرز کے اختیار کرنے سے عموم پیدا کرنا مقصود ہے ۔ یعنی جو شخص بھی عام رعیت کے امور کا ذمہ دار بنایا گیا ہو ، چنانچہ اس عموم کی بنا پر اس عبارت میں خود سلطان وقت اور وہ تمام لوگ جن کو سلطان بلاواسطہ یا بالواسطہ مقرر کرے سب داخل ہیں ۔ نیز وصی اور متولیان وقف بھی شامل ہو جاتے ہیں ۔ چنانچہ ان تمام اشخاص کے تصرفات ان لوگوں کے حق میں جن کی ان کو ولایت حاصل ہو ، مصلحت پر مبنی ہونا چاہیئے ۔ یعنی ان تصرفات میں عوام کا فائدہ پیش نظر ہونا چاہیئے ۔ اگر ایسا نہ ہوا تو ان اشخاص کا تصرف صحیح اور شرعاً نافذ نہ ہوگا ۔ یہ وہی قاعدہ ہے جس کو اشباہ میں ان الفاظ سے بیان کیا ہے ۔ ((تصرف الامام علی إلرعیتہ منوط بالمصلحۃ)) اس لئے کہ ہر وہ شخص جو حاکم اعلی (سلطان وقت) سے نیچے درجہ کا ہے وہ حاکم اعلی سے ہی ولایت حاصل کرتا ہے ۔ اس لئے ان تمام اشخاص کا حکم بھی حاکم اعلی کے حکم کی مانند مصلحت پر مبنی ہوگا ۔

اس بنا پر جب کسی شخص کا کسی سلسلہ و قرابت ، یا ولاء ، یا موالاۃ ، کے ذریعہ کوئی وارث موجود نہ ہو ، اگر فوت ہو جائے تو اس کا مال متروکہ حکومت کے خزانہ کا حق ہوگا اگر اس کو کوئی شخص قتل کر دے گا تو اس کا ولی سلطان وقت ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (السلطان ولی من لا ولی له) جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی حاکم وقت ہو گا ، اور حاکم اعلیٰ کو اس مقتول کے قصاص معاف کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا ، کیونکہ قصاص مسلمانوں کا حق ہے۔ اور اس شخص کی میراث عامۃ المسلمین ھی کو ملتی ہے اور حاکم وقت حدود قائم کرنے میں رعایہ کا نائب ہوتا ہے ، اور خون کے معاف کر دینے سے ان کی حق تلفی ہوگی ، یہی سبب ہے کہ باپ اور دادا قصاص لینے کا حق رکھتے ھیں لیکن یہ حق نہیں رکھتے کہ قصاص معاف کر دیں۔

البتہ حاکم اعلیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ مقتول کے قصاص سے دیت پر صلح کرلے اور دیت کے مال کو بیت المال میں جمع کر دے یا یہ کہ خود اپنی ذات سے دیت ادا کرے اور بیت المال میں جمع کر دے۔

چنانچہ مروی ہے کہ جب حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قتل ہونے تو ہرمزان کو خنجر ہاتھ میں لئے ہوئے نکلتے دیکھا گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے چھوٹے صاحبزادے عبیداللہ کو اس سے یہ خیال پیدا ہوا کہ ان کے والد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا وھی قاتل ہے۔ لہذا انہوں نے ہرمزان کو قتل کر دیا۔ یہ مقدمہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے دربار خلافت میں پیش ہوا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو مشورہ دیا کہ عبیداللہ رضی اللہ عنہ کو قصاص میں قتل کیا جائے۔ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا کہ یہ میں کس طرح کر سکتا ہوں کہ جس شخص کا باپ کل قتل کیا گیا ہے آج اس کو بھی قتل کر دوں ، ایسا میں ہرگز نہ کروں گا۔ مقتول ایک نو مسلم شخص تھا جس کا میں ولی ہوں لہذا قصاص معاف کرکے اپنے مال سے مقتول کی دیت ادا کرونگا۔ اس قول سے حضرت عثمان کا مطلب یہ تھا کہ قصاص کے مقابلے میں دیت پر صلح کر لونگا۔ اور امام کو اس کا حق حاصل ہے (بدائع ملخصاً)۔

اسی قاعدے کے فروع میں وہ مسئلہ بھی ہے جس کو بزازیہ کی کتاب الصلح میں بیان کیا گیا ہے ۔ایک شخص کو حکومت کی طرف سے ماہانہ رقم دی جاتی تھی۔ وہ فوت ہو گیا اور اپنے بعد دو لڑکے وارث چھوڑے ان دونوں لڑکوں نے باھم اس بات پر صلح

کر لی کہ محکمہ متعلقہ میں صرف ایک لڑکے کے نام رقم مذکورہ کا اندراج کرا دیا جائے کہ وہ رقم صرف ایک لڑکے کو ملتی رہے اور دوسرا اس میں سے کچھ نہ لے گا ، بلکہ جس لڑکے کو وہ عطیہ ملے گا وہ دوسرے لڑکے کو (اس کے عوض) کوئی متعین مال دے دے گا ، تو یہ صلح باطل ہوگی اور بدل صلح اس کو واپس کر دیا جائے گا اور امام کو یہ حق ہوگا کہ جس کو چاہے وہ عطیہ کی رقم دیدے ، اس لئے کہ اس عطیہ کا استحقاق امام کی جانب سے پیدا ہوا تھا ۔ اس میں کسی غیر شخص کی رضامندی کو کوئی دخل نہیں ہوگا ، اور نہ اس کو یہ حق ہوگا کہ اپنی طرف سے کسی کو عطیہ کا حق دار بنا دے ۔ البتہ یہ ضرور ہوگا کہ اگر امام یہ رقم کسی غیر مستحق کو دے دے گا تو اس کا یہ فعل ظلم پر ظلم ہوگا ، کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ ایک معاملے میں ایک مستحق کو محروم کر دے اور غیر مستحق کو حقدار قرار دے دے''۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ بیت المال سے جو عطیہ مقرر کیا جاتا ہے ۔ وہ غازی سرحدوں کے محافظین اور فقہاء جیسے مستحقین کیلئے ہوتا ہے ، حاکم اعلیٰ یا کسی دوسرے شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ جس شخص کو چاہے دیدے ، بلکہ اس میں اس کو مصلحت عامہ پیش نظر رکھنا ہوگی ۔ حتی کہ دونوں صلح کر لینے والے لڑکے اگر حاکم کی نظر میں مستحق نہ ہوں تو پھر اس عطیہ کو کسی مستحق کی طرف منتقل کر دے ۔ یہاں ایک سوال یہ باقی رہتا ہے کہ کیا حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ کسی فضیلت کی بنا پر ان دونوں میں سے کسی ایک کو زائد اور دوسرے کو کم کرکے مقرر کرے ، یا یہ کہ دونوں میں برابری افضل ہے ۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے مستصفیٰ میں اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ : بعض مواقع ظنی اجتہادی ہوتے ہیں ۔ مثلاً سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی یہ رائے تھی کہ عطیات میں مساوات اختیار کی جائے اور کسی کو کسی پر فضیلت نہ دی جائے ۔ چنانچہ آپ نے مہاجرین سابقین فی الاسلام والجہاد اور انصار کے عطیات میں مساوات رکھی تھی ۔ فرمایا تھا ((الدنیا بلاغ کیف وانما عملو اللہ عزوجل واجودھم علی اللہ تعالی)) ۔ یہ اس وقت فرمایا تھا جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ خواہش ظاہر کی تھی کہ فاضل اور مفضول کے عطیات میں تفاوت رکھا جائے ۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے میں تفاوت بہتر تھا تاکہ لوگ جہاد میں فضائل حاصل کرنے کی طرف راغب ہوں ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مقصد پوشیدہ نہ تھا ۔ جس طرح حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے پوشیدہ نہ تھی ، لیکن یہ

اختلاف دونوں حضرات کے مزاجی حالات کی بنا پر واقع ہوا تھا ۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیش نظر آخرت کی کامیابی تھی جو ان کے خلق پر مبنی تھی اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پیش نظر مخلوق خدا کے مصالح اور ان کا انضباط اور عمل خیر کی طرف رغبت دلانے والے امور تھے ، اشباہ میں محیط سے نقل کیا ہے کہ :

ایسے محل پر امام کی رائے کو دخل ہوگا ۔ اگر ایک دوسرے پر ترجیح دینا مناسب اور مفید خیال کرے تو ترجیح دے دے ، اور اگر مساوات بہتر ہو تو یہ طریقہ اختیار کرے ، لیکن اس کے اختیار کرنے میں نفس کی خواهش کو دخل نہ ہو » ۔ زیلعی نے کتاب الخراج میں جس مقام پر بیت المال کے جمع شدہ سرمایہ کی تقسیم بیان کی ہے کہا ہے کہ : اس سرمایہ کی چار قسمیں ہیں اور امام پر واجب ہے کہ ان اقسام کے صرف کرنے کے مواقع مخصوص کر دے ، اور یہ کہ خدائے تعالی سے خوف کھاتے ہوئے ہر مستحق کو اس کے استحقاق کے بموجب اس کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے بغیر کسی زیادتی کے اس کا حق پہنچائے ۔ اگر اس نے اس میں کوتاهی کی تو اللہ کے پاس اس کو اس کا حساب دینا ہوگا ۔

اسی قاعدے کے تحت خانیہ کا یہ مسئلہ بھی ہے جس کو خانیہ نے کسی شخص کے اپنے مکان کو مسجد یا مسافر خانہ بنا دینے کے باب میں بیان کیا ہے لکھا ہے : « اگر حاکم وقت نے قوم کو شہر کی کسی زمین میں دوکانیں تعمیر کرکے مسجد پر وقف کرنے کی اجازت دے دی ، یا یہ کہ وہ اس زمین سے اپنی مسجد میں اضافہ کرلیں ، فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر یہ امر عامة الناس کیلئے مضر نہیں ہے ان کے راستہ گذرنے یا کسی دوسری ضرورت کے پورا کرنے میں حارج نہیں ہوتا ، تو حاکم وقت کا حکم نافذ ہو جائے گا ، بشرطیکہ شہر غلبہ سے فتح کیا گیا ہو ۔ لیکن اگر بطریقہ صلح قبضہ میں آیا تھا تو حاکم کا حکم نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ جو شہر غلبہ سے فتح ہوتا ہے اس کی ہر چیز غنیمت کا مال ہو جاتی ہے جو غنیمت حاصل کرنے والوں کی ملکیت ہوا کرتی ہے ۔ اور جو شہر صلح سے قبضہ میں آتا ہے اس کی اشیاء مالکوں کی ملکیت میں باقی رہتی ہیں ۔ لہذا ان کے اندر حاکم کا حکم نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ غیر کی ملکیت کو غصب کرکے اس میں تصرف کیا جائے اور یہ ظلم ہوگا اور امام کا فعل مصلحت پر مبنی ہونا چاہیئے ۔ اور ظلم کو مصلحت نہیں کہتے ۔

منجملہ اسی کے فروع کے فتاوی ہندیہ کے باب العشر والخراج کا یہ مسئلہ ہے : حاکم

وقت اگر زمیندار پر عشر چھوڑ دے گا تو اس کا یہ عمل جائز نہ ہوگا اس میں علماء کا کوئی خلافی قول نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ حاکم وقت جب زمیندار سے عشر نہ لے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ۔ اول یہ کہ سہواً ایسا واقع ہو ، دوم یہ کہ قصداً چھوڑ دیا جائے ۔ اول صورت میں جس شخص پر عشر واجب ہے اس کو چاہیئے کہ عشر کا حصہ فقراء پر صرف کر دے ، دوسری صورت کی مزید دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ۔ اول یہ کہ جس شخص پر عشر واجب ہوا ہو وہ مالدار شخص ہو ، اس کے حق میں عشر کا چھوڑ دینا حاکم وقت کی طرف سے عطیہ تصور کیا جائے گا ۔ اور اس مقدار کا حاکم وقت ضامن ہوگا اور خراجی خزانے سے اتنا حصہ صدقہ کی مد میں منتقل کر دے گا ، اور دوسری صورت یہ ہے کہ عشر ادا کرنے والا فقیر ہو ۔ خود ہی عشر لینے کا مستحق ہو اس کے حق میں عشر کو چھوڑ دینا حاکم کی طرف سے اس پر صدقہ کر دینے کے مترادف ہوگا اور جائز متصور ہوگا ۔ یہ ایسا ہوگا کہ گویا حاکم وقت نے اس سے وصول کرکے پھر اسی کو دے دیا ۔ (ذخیرہ) ۔

غنی کی صورت کی وجہ یہ ہے کہ بیت المال مسلمانوں کا حق ہے اس حصہ کو غنی شخص کو دینا مسلمانوں کے حق کو ضائع کرنا متصور ہوتا ہے جو مصلحت کے خلاف ہے لیکن مسئلہ منقولہ میں یہ کہنا کہ حاکم وقت بیت المال خراجی سے اس رقم کا ضامن ہو کر صدقات کے بیت المال میں اس مقدار کو داخل کر دے گا اس کی وجہ ہماری سمجھ میں نہ آ سکی ، اس لئے کہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ حاکم خود اپنے ذاتی مال سے یہ ضمان ادا کرے ، الا یہ کہ اس کو کسی سیاسی غرض پر مبنی خیال کر لیا جائے اور خواھش نفس پر مبنی نہ ہو جیسا کہ اشباہ میں محیط سے نقل کیا گیا ہے۔

منجملہ ان فروع کے دفعہ (۹۱۹) کا یہ مسئلہ ہے اگر کسی محلے میں آگ لگ جائے اور اس کے بجھانے کیلئے حاکم وقت کسی عمارت کو مالک کی بغیر اجازت منہدم کر دے، تو ضرر عام کے دفعیہ کی بنا پر یہ حق حاصل ہوگا اور اس کا فعل مصلحت پر مبنی سمجھا جائے گا ۔ بخلاف کسی دوسرے شخص کے اگر وہ بغیر اجازت ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا ۔ (رد المختار) ۔

دفعہ (۱۲۱٦) میں ہے کہ اگر راستہ کو کشادہ کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو حاکم کے حکم سے ہر شخص کی ملکیت کو خرید کر راستے میں شامل کر دینا جائز ہوگا۔ اس حالت میں اگرچہ غیر پر جبر کرنا لازم آتا ہے لیکن چونکہ اس عمل میں مصلحت

عامہ ہے اس لئے جائز ہوگا لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس ملکیت کی قیمت ادا نہ کی جائے ۔

دفعہ (۱۲۱۷) میں ہے حاکم وقت کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ اگر شارع عام کا کوئی حصہ ضرورت سے زائد ہے اور عوام کو نقصان نہیں پہنچتا تو اس کو فروخت کر دے اور صحیح قیمت حاصل کرکے بیت المال میں داخل کر دے ۔ اس کا جواز بھی مصلحت عامہ کے پیش نظر ہوگا ، اسی حکم پر حکومت کے دیگر اموال کو قیاس کر لیا جائے کہ بوقت ضرورت و مصلحت ان کو واجبی قیمت پر فروخت کر دینا صحیح ہوگا ، لیکن یہ جائز نہ ہوگا کہ ان اموال کو زائد نقصان کے ساتھ فروخت کیا جائے ۔

اسی پر تمام حکام ، اوصیاء و متولیان اوقاف کے تصرفات کو قیاس کیا جائے گا ، چنانچہ اگر کوئی کمشنر یا کلکٹر کسی ایسی زمین کو جو عامۃ الناس کی منفعت کا ذریعہ ہو کسی خاص شخص کو دے دے تو یہ عمل اس کا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ اپنی سابقہ حالت پر رکھی جائے گی ۔ اسی طرح محکمہ اوقاف کا حاکم اعلی جس کو یتامیٰ اور نابالغ بچوں ، دیوانوں ، پاگلوں ، اور اوقاف کی نگرانی سپرد ہو ، اس کے تمام تصرفات کا مصلحت پر مبنی ہونا ملحوظ ہوگا ، لہذا اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ان لوگوں کے مال کا ہبہ کرے یا زیادہ نقصان کے ساتھ اس کو فروخت کر دے ، یا کسی نابالغ کا غیر کفو سے نکاح کر دے ۔ اشباہ میں شرح تلخیص سے نقل کیا ہے ۔ ایک شخص نے وصیت کی کہ اس کے ایک تہائی مال سے غلام خرید کر آزاد کر دیا جائے اس وصیت کے بعد معلوم ہوا کہ میت پر اتنا دین موجود تھا جو اس کے دو تہائی مال پر محیط تھا اس صورت میں حاکم کا غلام خرید کرنا صرف اس لئے صحیح ہوگا کہ وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے اور کوئی فریق اس پر دعوی نہ کر سکے ، لیکن آزاد کرنا جائز نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ وصیت پر عمل کرنا حد سے تجاوز کرنا ہوگا جبکہ دین کے بعد صرف ایک تہائی مال باقی رہتا ہے ۔

علامہ فارسی شارح اشباہ نے لکھا ہے کہ : حاکم کا غلام آزاد کرنا اس لئے لغو ہوگا کہ ولایت عامہ کی حیثیت سے اس کا نافذ کرنا ممکن نہیں ہے ، کیونکہ حاکم کی ولایت رعایہ کے مفاد کا لحاظ رکھنے کے ساتھ مقید ہے (یعنی ہر وہ تصرف جائز ہوگا جس میں رعایہ کی کوئی منفعت ہو) اور یہاں (غلام کی آزاد کرنے میں) منفعت نہیں (بلکہ ضرر ہے) لہذا آزادی کا عمل نافذ نہ ہوگا ۔ اور حموی اشباہ کے محشی نے کہا ہے کہ

حاکم کے عمل کا نافذ ہونا ولایت عامہ کے پیش نظر ہوا کرتا ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب موصی کے صرف دو تہائی پر دین محیط ہے اور ایک تہائی باقی رهتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ آپ غلام کو آزاد کرنے کا حکم نہیں دیتے اور یہ کیوں نہیں کہتے کہ آزاد ہونے کے بعد غلام اپنے کسب کے ذریعہ اپنی قیمت ادا کر دے ۔ ؟ یعنی آزادی اسقاط ہے اور اسقاط فسخ قبول نہیں کرتا ، اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں حاکم تصرف کر رہا ہے۔ حاکم کا تصرف نظر و مصلحت پر مبنی ہے۔ جیسا کہ خود اشباہ کی منقولہ عبارت میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ (تاکہ قاضی کی ذمہ داری میں کوئی شخص اس کا مد مقابل نہ ہو سکے) لیکن یہی عمل اگر وصی سے واقع ہوا کہ اس نے غلام کو آزاد کر دیا تو اس وقت آزادی نافذ ہوگی اور غلام پر بذریعہ کسب اپنی قیمت ادا کرنا لازم ہوگا ۔

(علامہ اتاسی نے فرمایا) حموی محشی اشباہ نے اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے ,,بظاہر،، کا لفظ استعمال کیا ہے جو مسئلے کے غیر یقینی ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ حالانکہ یہ حکم (آزاد کرنا) ایسا عقد ہے جو فسخ کو قبول نہیں کرتا ، قطعی مسئلہ ہے اس کے غیر یقینی ہونے کا سوال ھی نہیں پیدا ہوتا ۔ خواہ یہ آزادی پورے غلام پر حاوی ہو یا بعض حصہ پر حاوی ہو غلام پر کسب کے ذریعہ مال کی ادائیگی لازم ہوگی ۔ اور یہ مسئلہ اس طرح تمام کتب مذہب میں مصرح ہے ۔ (جس کے بعد مشکوک عبارت کے استعمال کی کوئی گنجائش نہیں رہتی) ۔

(فائدہ)

آزاد کرنا اگر قصداً واقع ہو تو فسخ عقد کا محتمل نہیں ہوتا ۔ لیکن بعض ضرورت کے موقع پر فسخ قبول کر لیتا ہے ، اس لئے کہ بدائع کی کتاب الدعوی فصل تعارض دعوی میں کہا گیا ہے : اگر کسی لونڈی کے دو جوڑواں بچے مالک کے پاس پیدا ہوئے ۔ مالک نے ایک بچے کو ماں کے ساتھ فروخت کر دیا ، اس کے بعد جو بچہ اس کے پاس باقی رہا اس کے متعلق یہ دعوی کیا کہ یہ بچہ اس کا اپنا بیٹا ہے۔ اس صورت میں دونوں بچوں کا نسب اس شخص سے ثابت ہو جائے گا ، اگرچہ خریدار نے اپنے خریدے ہوئے بچہ میں کوئی تصرف بھی کر لیا ہو ، اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ مشتری کے

پاس بچے پیدا ہوں اور وہ ان میں سے ایک کا دعوی کرے - تو دونوں بچوں کا نسب ثابت ہو جائے گا ، کیونکہ نسب کے سلسلہ میں انفصال کا کوئی احتمال قابل قبول نہیں ہوتا - اس لئے دونوں بچے آزاد خیال کئے جائیں گے -

(توضیح)

اشباہ کی منقولہ سابقہ عبارت میں یہ لفظ مذکور ہیں (کیلایصبر خصما بالعہدۃ) یعنی تاکہ حاکم اپنی ذمہ داری سے عہدہ بر آ ہو سکے ، اس مقام پر عہدہ کے معنی یہ ہیں کہ حاکم یا اس کے امین کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا - مثلاً حاکم یااس کے امین نے قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی کیلئے غلام فروخت کرکے مال حاصل کر لیا - یہ مال ان کے پاس کسی وجہ سے ضائع ہو گیا پھر غلام پر کسی شخص نے اپنا حق ظاہر کرکے ثابت کر دیا تو اب حاکم یا اس کا امین خریدار کے حق میں اس کی قیمت کے ضامن نہ ہونگے (یعنی ضمان میں ان کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا) بلکہ قرض خواہوں سے اس مال کو واپس لیا جائے گا کیونکہ حاکم (قاضی) اور اس کا امین اس تصرف میں حاکم اعلی کا حکم رکھتے ہیں ان میں سے کوئی کسی کیلئے ضامن نہیں ہو سکتا ، اگر یہ حکم نہ دیا جائے تو پھر لوگ اس (ولایت امامت و قضاء) کو اختیار کرنے سے اجتناب اختیار کر لیں گے (جس سے تمام انتظامیات کا نقشہ باطل ہو جائے گا) - قنیہ کی کتاب البیوع میں صراحت کی ہے کہ ذمہ داری اولاً میت کے وصی پر ہوتی ہے یا اس شخص پر جس کو حاکم نے میت کا وصی مقرر کیا ہو ، لیکن جس شخص کو میت کے امور کا امین بنایا گیا ہو اس کی ذمہ داری ایسی نہیں ہوتی - اس لئے کہ حاکم نے جس کو میت کا وصی بنایا ہوگا وہ میت کا نائب ہوگا - اور امین حاکم کا نائب ہوتا ہے - اس پر حاکم کی مانند ذمہ داری عائد نہیں ہوتی - امین ایسے شخص کو کہتے ہیں جس سے قاضی یہ کہدے کہ تم میری جانب سے اس غلام کے فروخت کرنے پر امین ہو ، اسی طرح اوقاف کے معاملے میں حاکم کے تصرفات کی یہ شرط ہے کہ مصلحت پر مبنی ہوں - لہذا اگر کوئی حاکم واقف کی شرائط کے خلاف کوئی تصرف کرے گا تو اس کا یہ تصرف جائز نہ ہوگا - اس لئے کہ شریعت نے واقف کی شرائط کو اپنی شرائط کا درجہ دیا ہے - اور

اس سے شریعت کے خلاف عمل کرنا لازم آتا ہے۔

اشباہ میں ذخیرہ سے نقل کیا گیا : اگر حاکم وقف کی آمدنی سے مسجد کیلئے فرش مہیاء کرنے کے لئے کوئی رقم مقرر کر دے اور واقف نے اس کی شرط نہ رکھی ہو تو یہ حاکم کا تصرف جائز نہ ہوگا اور کوئی رقم اس کے لئے علیحدہ کرکے نہ رکھی جائے گی ، اسی مسئلے سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ وقف میں جدید وظائف کا تقرر بطریقہ اولی حرام ہوگا کیونکہ مسجد باوجودیکہ فرش کی محتاج ہوتی ہے اس کے حق میں واقف کی شرط کے خلاف ایسا کرنا جائز نہ ہوا ۔ اس لئے کہ فرش کا حصول کرایہ کے طریقے سے بھی ممکن ہے تو پھر دوسرے وظائف میں اس قسم کی تجدید بطریقہ اولی ممنوع ہوگی ۔

حموی میں ہے بعض فضلاء کا بیان ہے کہ اوقاف میں نئے نئے تقررات اور مرتبات کا تقرر ۹۹۲ ھ سے شروع ہوا ۔ اس سے قبل کسی قسم کا جدید تغیر یا تبدیل و تقرر کیا جانا جائز تصور نہیں کیا جاتا تھا ، چنانچہ بادشاہ وقت کی طرف سے مذکورہ سنہ میں عبداللہ نام کے ایک شخص قاضی مقرر ہوئے انہوں نے اوقاف میں جدید تقررات سے بڑی آزادی کے ساتھ کام لیا گویا اپنے قلم کی لگام کو بالکل آزادی دیدی کوئی وقف ایسا نہ تھا جس میں انہوں نے کوئی جدید تصرف نہ کیا ہو ۔ شاید و باید ھی کوئی وقف ان کے تصرف سے سالم رہا ہوگا ۔ ان کے بعد دوسرے ایک صاحب قاضی مقرر ہوئے انہوں نے بھی ایسا ھی کیا ۔ البتہ اول قاضی صاحب سے کچھ کم درجہ میں تھے ، ان کے بعد جو آیا اس نے تو تمام اوقاف کو الٹ پلٹ کر دیا ۔

اسی طرح یتیم کا وصی نابالغان کا متولی ، ان تمام لوگوں کے تصرفات اسی حالت میں صحیح ہونگے جبکہ کسی مصلحت پر مبنی ہوں ، لیکن اگر ان تصرفات سے ضرر پہنچتا ہو تو جائز نہ ہونگے ۔ چنانچہ یتیم کے مال میں کسی عقد حوالہ کی صورت میں اگر حوالہ قبول کیا گیا اور وہ اول صورت کے لحاظ سے نافع تھا تب تو قابل قبول ہوگا لیکن اگر منفعت میں اول کے مثل یا اس سے کم ہے تو ناقابل قبول ہوگا ، جیسا کہ دفعہ (۶۸۵) میں آتا ہے اور جیسا کہ اگر یتیم کی طرف سے کسی شخص پر دعوی کے متعلق صلح کی گئی یا کسی نے یتیم پر دعوی کیا تھا اس سے صلح کی گئی اگر صلح نافع ہے صحیح ہوگی اور اگر نافع نہ ہوئی تو صحیح نہ ہو گی ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۵۴۰) ۔

دفعہ : ۵۹ ((ولایت خاصه ولایت عامه سے زیادہ قوی ہوتی ہے چنانچه متولی کی ولایت وقف پر قاضی کی ولایت سے زیادہ قوی ہوگی))۔

ولایت کے معنی یہ ہیں کہ کسی غیر شخص پر تصرف نافذ ہو جانے کا مالک ہو جائے خواہ یہ غیر اس تصرف پر راضی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ متولی وقف اور یتیم کا وصی اور نابالغ کا ولی ان تمام اشخاص کی ولایت ، ولایت خاصہ ہے ، اور ان کے مقابلے میں قاضی کی ولایت عام ہے۔ اور ان تمام کے مقابلے میں مسلمانوں کے حاکم اعلی کی ولایت سب سے زیادہ عام ہے۔ چنانچہ مذکورہ متولیان کی ولایت قاضی (حاکم) کی ولایت سے زیادہ قوی ہوگی اور قاضی کی ولایت حاکم اعلی کی ولایت سے زیادہ قوی ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس ولایت میں جس قدر زیادہ خصوصیت ہوگی اسی قدر وہ ولایت زیادہ قوی ہوگی اور اس کا اثر ولایت عامه سے زیادہ قوی ہوگا ۔ گویا کہ ولایت عامہ سے وہ امور خارج ہو جائیں گے جو ولایت خاصہ میں شامل ہو چکے ہوں ، ولایت عامہ میں ان امور کیلئے صرف اتنا حق باقی رہے گا کہ ولایت خاصہ کے تحت داخل ہونے والے امور کی نگرانی کیجائے ۔

معلوم ہوا کہ ولایت کی قوت کی بنیاد مرتبہ پر نہیں ہوتی بلکہ خصوصیت پر ہوتی ہے۔ اس قـاعـدے کی بنا پر اگر کسی وقف کا متولی موجود ہو تو اب اس کے مقابلے میں قاضی کو وقف میں تصرف کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ اسی طرح قاضی کو وصی کے یا ولی کے موجود ہوتے ہوئے نابالغ کے مال میں یا اس کے نکاح کر دینے میں تصرف کا حق حاصل نہ ہوگا البتہ اگر ان متولیان کی طرف سے کسی خیانت کا وجود ہو تو قاضی کو ان کے معزول کر دینے کا حق حاصل ہوگا (جو نگرانی کا ایک شعبہ ہے) ۔

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ : ہماری عقل میں یہ بات نہیں آتی کہ ولایت خاصہ ولایت عامہ سے قوی تر ہو ، ہم کو اس کی وجہ صرف یہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ سلف سے یہ قول منقول چلا آ رہا ہے۔ اس لئے علماء کی آراء پر اس قاعدے نے ایک عرصہ

دراز سے اپنا تسلط قائم کر رکھا ہے۔ (جس کی بنا پر یہ بات کہتے چلے آ رہے ہیں) ۔ ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ سلطان وقت یا شیخ الاسلام مثلاً ان کی علو مرتبت و عظمت شان کے باوجود ایک ادنی مرتبہ والے متولی وقف یا وصی کے مقابلے میں ان کے تصرفات نافذ نہ ہوں حالانکہ ان متولیان مذکورہ کو تصرفات کا حق ان حضرات کی طرف سے ہی دیا جاتا ہے۔ لہذا جب تک کوئی عقلی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک ہم اس قول کو تسلیم کرنے کیلئے تیار نہیں ہیں ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ : ولایت کے مذکورہ درجات کی نظیر علماء منطق کی اصطلاح میں نوع اور جنس کے درجات ہیں ۔ چنانچہ جب آپ نوع کے درجات پر غور کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ سب انواع سے مخصوص تر نوع کو نوع الانواع کہا جاتا ہے اور ان اقسام میں اول درجہ کی نوع کو یہ درجہ نہیں دیا جاتا ، اور جب آپ جنس کے مراتب کی طرف توجہ کریں گے تو ان میں اول درجہ کی جنس جو نیچے کے تمام درجات سے اوپر ہوگی اس کو جنس الاجناس کا مرتبہ دیں گے ، ادنی درجہ کی جنس کو جنس الاجناس نہیں کہیں گے ۔

شمسیہ میں کہا ہے کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص پر ختم ہوتا ہے لہذا جو نوع جتنی زیادہ خاص صفت سے مقید ہو جیسے زید و عمرو یہ کلیات کا انتہائی درجہ ہوگا ۔ اس درجہ سے اوپر اصناف کا درجہ ہوتا ہے جو نوع کسی عرضی صفت سے مقید کر دی جائے اس کو صنف کہتے ہیں جیسے ترکی ، رومی ، ہندی ، ان اصناف کے مافوق انواع کا مرتبہ ہے جیسے کہ انسان جو رومی وغیرہ پر صادق آتا ہے ، اس کے اعلی درجہ میں جنس ہے ، جیسے کہ حیوان یہ ان سب پر محیط ہے۔ چنانچہ تمام انسان ۔ رومی ۔ ترکی ۔ زیدو عمرو سب اس کے تحت داخل ہیں) چنانچہ جب کسی ادنی درجہ پر آپ جنس عالی کا اطلاق کریں گے تو یہ اطلاق اس کی جنس سافل (نیچے) کی جنس کے توسط سے ہوگا۔ مثلاً زید کی شخصیت پر یا ترکی فرد پر جوکہ صنف ہے حیوان کا اطلاق انسان کے اطلاق کے واسطہ سے ہوگا ۔ (چونکہ زید اور عمرو۔ ترکی ، رومی ، ہندی ، یہ تمام انسان ہیں اور انسان حیوان ہے۔ لہذا یہ سب حیوان ہیں ۔

(علامہ اتاسی فرماتے ہیں کہ) میں تو یہ کہونگا کہ جسم نامی (بڑھنے والا جسم) کا اطلاق حیوان پر انسان کے توسط سے ہے۔ اور جسم مطلق (یعنی بڑھنے کی قید کے بغیر) کا اطلاق حیوان پر جسم نامی کے توسط سے ہے اور جو ہر کا اطلاق جسم نامی پر جسم

مطلق کے توسط سے ہے ، لہذا جب کہ اعلی اپنے اسفل پر اپنے درمیانی درجہ کے توسط سے محمول ہوتا ہے اور یہ درمیانی درجہ اپنے اسفل (نیچے والے) سے عام ہوتا ہے (اور اعلیٰ سے خاص ہوتا ہے) اس سے یہ یقین ہو جاتا ہے کہ متوسط کا اپنے اسفل سے وہ تعلق ہوتا ہے کہ اس کے معنی کا تصور اسفل میں لابدی ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس کا اطلاق اسفل پر صحیح نہ رہے گا ۔ پس اسی طرح متولی اور وصی کی ولایت کا ارتباط اپنے اعلی درجات سے انتہائی شدید مرتبہ میں ہوتا ہے ۔ (گویا یہ اعلی مرتبہ کا ایک خاص حصہ ہوتا ہے جو انتہائی خصوصیات اپنے اندر رکھتا ہے) اسی لئے عام ولایت کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتا ہے ۔

مناسب ہے کہ ہم ایک اصولی نظیر کے ذریعہ بھی ولایت خاصہ کی قوۃ کو ولایت عامہ پر واضح کر دیں ۔ (چنانچہ ادلۂ شرعیہ کے منجملہ) قیاس ہے ، جس کے یہ معنی ہیں کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم کو مقیس یعنی فرع میں واضح طور پر ثابت کر دیا جائے اور یہ بتا دیا جائے کہ دونوں میں علت مشترکہ کیا ہے ۔

اصل میں علت کی معرفت کا ذریعہ متعدد امور ہوا کرتے ہیں ۔ جن کو توضیح اور اس کے حاشیہ علامہ تفتازانی میں بیان کیا گیا ہے کبھی تو صراحتاً اس پر نص دلالت کرتی ہے اور کبھی اشارۃً دلالت کرتی ہے ، کبھی اجماع علت کی معرفت کا ذریعہ ہوتا ہے لیکن جب علت کسی طرح منصوص نہ ہو اور نہ اس پر اجماع ہوا ہو تو اب اسکا استخراج مجتہد کا کام ہوگا کہ وہ شروط معتبرہ مقبولہ کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی معرفت حاصل کرے اور یہ مقام اجتہاد کی مشکل ترین منزل ہوا کرتی ہے ۔

چنانچہ قیاس ادلۂ ظنیہ میں سے ہے ۔ علت اور حکم جیسے ارکان کے درمیان دائر ہوتا رہتا ہے ۔ پھر اس کے یہ ارکان علت و حکم اپنے لئے جنس عالی اور قریب اور متوسط جیسے مراتب رکھتے ہیں ۔ مثلاً فرضیت نماز ایک مخصوص درجہ کا حکم ہے جو تمام درجات میں خاص الخاص درجہ ہے ، اس کے مافوق اس کی عام جنس کا درجہ ہے یعنی مطلق نماز اور پھر اس کے مافوق اس سے عام درجہ ہے ۔ یعنی عبادت ۔ اس سے اوپر کا درجہ اس سے بھی عام ہے یعنی وجوب ، اس کے بعد اس سے بھی عام درجہ حکم ہے ۔

خلاصہ توضیح یہ کہ حکم شرعی ایک ایسا عام العام ہے کہ مذکورہ تمام درجات وجوب ، اور عبادت نماز ، فرض نماز ، اس میں داخل ہیں ۔ اور فرضیت نماز اس کا آخری خاص الخاص شخصی مرتبہ ہے ۔ گویا حکم جنس الاجناس ہے اور فرض نماز

نوع الانواع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ فرض کا حکم خاص ہے، اور تمام بالائی درجات سے قوی تر ہے۔

اسی طرح علت کو لیجیئے علت کو وصف کے لفظ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ یہ کبھی جنس عالی (بالامرتبہ کی) ہوتی ہے اور کبھی جنس سافل (نیچے درجہ کی) جیسے کہ عاجز ہونا نابالغ کی ولایت کی علت ہے، اس کی جنس اعلی دفع ضرر ہے۔ چنانچہ یہ دفع ضرر عام ہے (جو کہ نابالغ کے عجز پر اور اس کے علاوہ دیگر افراد کے تمام عجزوں پر صادق آتا ہے) اسی طرح بلی کے جوٹھے کے پاک ہونے کی علت اس کا گھروں میں چکر لگاتے رہنا ہے۔ لہذا اس مقام پر ہر دو علتیں عجز اور آمدورفت باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ لیکن اسکے باوجود ایک اعلی علت کے تحت داخل ہیں اور وہ ضرورت کی علت ہے، اور اس علت کا حکم ایک صورت میں ولایت ہے اور دوسری صورت میں جوٹھے کا پاک ہونا، تو اب یہ دو مختلف حکم ایک جنس علت کے تحت داخل ہوئے جن سے ضرورت کا دفع کرنا مقصود ہوا، اسی علت پر آپ ایک پاگل شخص اور چوہے کے جوٹھے کو قیاس کر لیں۔ اب اگر وصف اور جو حکم اس وصف پر مبنی ہے دونوں عام ہیں تو ایسے مقام پر جنس وصف کے جنس حکم میں مؤثر ہونے کے اعتبار سے قیاس کیا جائے گا لیکن اگر وصف و حکم دونوں خاص ہیں۔ یا وصف خاص جنس حکم میں مؤثر ہے یا جنس وصف حکم خاص میں مؤثر ہے تو ان تمام اقسام میں جس مقام پر وصف خاص کو حکم خاص میں تاثیر حاصل ہوگی ۔ وہاں قیاس ما بہ الاشتراک کی کثرت کی وجہ سے ظن غالب کا فائدہ دے گا جو کہ دیگر صورتوں خصوصاً ہر دو کے عموم کی صورت سے قوی تر ہوگا کیونکہ خصوص کو عموم پر قوت حاصل ہوتی ہے پوری تحقیق اس سلسلہ کی توضیح علی التلویح میں ملاحظہ ہو!(۱)

(۱) اس مقام پر شارح کی عبارت کی توضیح یہ ہے کہ علت اور حکم میں عموم و خصوص کے اعتبار سے چند صورتیں وجود میں آتی ہیں (۱) یہ کہ وصف (علت) عام ہو حکم بھی عام ہو اس صورت میں علت عام حکم عام کا عموم قیاس کی بنیاد ہوگا ۔ (۲) یہ کہ وصف اور حکم دونوں خاص ہوں۔ (۳) یہ کہ وصف خاص حکم عام کی علت ہو (۴) یہ کہ وصف عام حکم خاص کی علت ہو۔ ان تینوں صورتوں میں چونکہ علت کی وجوہ مشترکہ متعدد پیدا ہو سکیں گی۔اس لئے ایسی صورتوں میں قیاس ظن غالب کا فائدہ دے گا ۔ اس سے قطعی حکم کا فائدہ حاصل نہ ہوگا ۔ مترجم۔

پھر ولایت خاصه یا تو محض نکاح سے مخصوص ھوگی یا محض مال سے یا نکاح اور مال دونوں سے ۔ چنانچه نکاح کی ولایت کا سبب قرابت عامه ہے یعنی اصل قرابت اس کے لئے کافی ھوگی قرابت کا کامل ھونا ضروری نہیں بلکه قرابت کا کمال (اولیاء) کے تقدم و تأخر میں ملحوظ ھوگا ۔ چنانچه عصبه بنفسه حسب ترتیب وراثت دیگر قرابت داروں سے مقدم ھونگے اگر یه موجود نه ھوں تو پھر والده کو اس کے بعد دادی کو اس کے بعد حقیقی ھمشیره کو پھر پدری ھمشیره کو ولایت حاصل ھوگی ، اس کے بعد ماں کی (دیگر) اولاد کو اور ان کے بعد باقی ذوی الارحام پھوپھیوں ، ماموؤں ، خالاؤں اور بترتیب ان کی اولاد کو حُاصل ھوگی ، اور ان سب کے نه ھونے پر مولی موالاۃ اس کے بعد حاکم وقت اور اس حاکم کو جس کو حاکم وقت کی طرف سے یه ذمه داری سپرد کی گئی ھو گی ۔

چنانچه مالی ولایت (یعنی نابالغ کے مال میں تصرف کا حق) باپ اور اس کے اختیار کرده اس وصی کو حاصل ھوتا ہے جس کو نابالغ کے باپ نے اپنی حین حیات نگرانی کی وصیت کی ھو، خواه یه وصی صغیر سے کتنا ھی بعید کیوں نه ھو ۔ (جامع الفصولین) اس کے بعد دادا اور اس سے اوپر کے اجداد ، اور پھر دادا کا وہ وصی جس کو اس نے حین حیات مقرر کیا ھو ۔ پھر حاکم وقت اور اس کے بعد حاکم وقت کا مقرر کیا ھوا فرد ۔

اور جن کو مال اور نکاح دونوں کی ولایت حاصل ھو یه باپ اور دادا ھیں ، لیکن ماں اور دیگر عصبات وذوی الارحام کو محض نکاح کی ولایت حاصل ھوتی ہے مال کی نہیں حاصل ھوتی ، اور وصی مذکور یا اس شخص کو جس کو حاکم نے مقرر کیا ہے صرف مال کے تصرف کی ولایت حاصل ھوتی ہے ۔ نکاح کی حاصل نہیں ھوتی اور حاکم کی ولایت مالی باپ اور دادا اور ان کے اوصیاء سے متأخر ہے ، اور نکاح میں دیگر تمام اولیاء سے متأخر ہے ۔

اشباہ کے قاعدے " الجمع والفرق " میں کہا ہے که باپ کو نابالغ کے مال پر اس وقت ولایت حاصل ھوگی جبکه سفیه (کم عقل خبطی) نه ھو کیونکه ایسے شخص کو اپنے نابالغ بچے پر ولایت حاصل نہیں ھوتی ۔ اور باب کو نابالغ کے غلام آزاد کرنے یا اس کے مال کو ھبه کرنے یا قرض دینے کا حق حاصل نہیں ھوتا ، (تکمله جامع الفصولین) ، لیکن قاضی کو وقف اور یتیم اور غائب کے مال سے قرض دینے کا حق حاصل ھوتا ہے ، اس کے مقابلے میں باپ اور قاضی کے وصی کو قرض دینے کا حق حاصل نہیں ھوتا ۔

باقی رھا حق قصاص کا مسئله ۔ چنانچه بدائع کی کتاب الجنایات میں ہے که اگر نابالغ کا کسی شخص کے ذمه قصاص واجب ھو خواہ یه قصاص فی النفس ھو یا اس سے

کم درجہ کا ہو ، باپ اور دادا کو ان کے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ ولایت مصلحت اور بھلائی کے حصول کے پیش نظر مشروع کی گئی ہے۔ لہٰذا جن لوگوں میں بچے کیلئے کامل طور پر بہتری اور مصلحت کی طلب کی کیفیت موجود ہوگی ان کو یہ حق حاصل ہوگا ، چونکہ وصی میں یہ دونوں صفتیں کاملاً موجود نہیں ہوتیں اس لئے اس کو قصاص فی النفس کے مطالبہ کا حق بھی حاصل نہ ہوگا ۔ البتہ اس سے کم درجہ کے قصاص کے مطالبہ کا حق اس کو حاصل ہوگا ۔ اس لئے کہ کم درجہ کا قصاص مالی تصرف کا درجہ رکھتا ہے اور اس درجہ میں وصی کو تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے۔

لیکن حموی شارح اشباہ نے نقل کیا ہے کہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ : وصی کو کسی عضو کے قصاص کے طلب کرنے کا حق بھی حاصل نہ ہو ، جس طرح کے اس کو قصاص فی النفس کے طلب کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا لیکن استحسان کا مقتضی یہ ہے کہ وصی کو نفس سے کم درجہ کے قصاص کا مالک بنایا جائے ۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے قصاص کے ساتھ دیگر مالی معاملات کا عمل کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں بدل کی مساوات کا لحاظ رکھا جاتا ہے ، اور امام اعظم کے نزدیک انکار کی حالت میں حاکم فیصلہ نافذ کر سکتا ہے۔ جس طرح اموال کے مقدمات میں کر سکتا ہے ، مبسوط سرخسی میں اس کی مزید ایک اور علت بھی بیان کی گئی ہے فرمایا ہے کہ وصی کی ولایت صرف مال تک محدود ہے ، اور قصاص فی النفس کسی حالت میں مال کا درجہ نہیں رکھتا ۔ نہ حقیقتاً مال ہے نہ حکماً مال ہے۔ لہٰذا وصی اس مسئلہ میں بالکل ایک اجنبی شخص کے مرتبہ میں سمجھا جائے گا ۔ جیسا کہ نکاح کے معاملے میں ایسا ھی تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے ماسوا قصاص ایک ایسی سزا ہے جو شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے ، اور قصاص کا محل ھر طرح دست اندازی سے محفوظ رکھے جانے کے قابل ہوتا ہے اور وصی کی ولایت چونکہ قاصرہ (ناقصہ) ہوتی ہے اس لئے وہ ایسے محل پر اثر انداز نہ ہو سکے گی جو شبہ سے ساقط ہو سکتا ہو ، بخلاف باپ اور دادا کے ، اور بخلاف کسی جسمانی عضو کے قصاص کے کہ یہ قصاص شبہ سے ساقط ہونے والی چیز نہیں ہوتا ۔ اسی لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فریق ثانی کے انکار کی صورت میں حاکم کے فیصلہ کو نافذ ہونے کا حکم دیا ہے کیونکہ اس صورت میں جس محل پر قصاص کا حق ثابت ہوتا ہے اس قصاص کے حق میں وہ محل غیر محفوظ متصور ہوتا ہے اور قابل دست اندازی باقی رہتا ہے۔ اس سے وصی باوجود قصور ولایت کے اس قصاص کا مطالبہ کر سکے گا ۔

اس کتاب کی روایت کے مطابق وصی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ قصاص نفس کے بدلے دیت لینے پر رضامندی کا اظہار کر سکے ، اور جامع صغیر کی دیات کے باب میں کہا گیا ہے کہ وصی کو قصاص نفس میں دیت پر صلح کر لینے کا حق حاصل ہے ، اول روایت کی وجہ یہ ہے کہ وصی اپنی ولایت کے ذریعہ قاتل کی جان لینے کی طلب کا حق نہیں رکھتا ۔ لیکن جو لوگ اس کا حق رکھتے ہیں وہ قصاص کا عوض حاصل کرکے اس کو ساقط کر سکتے ہیں ۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ دیت پر صلح کر لینے میں نابالغ کیلئے مال کا حاصل کرنا متصور ہے اور وصی کا تقرر ہی اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ اس کے لئے مال کے حصول کی کوشش کرے ۔ بخلاف قصاص کے مطالبہ کے اس میں کسی طرح مال کا حاصل کرنا متصور نہیں ہوتا ۔

جب کہ آپ کو یہ معلوم ہو چکا کہ باپ اور دادا نابالغ کی جانب سے قصاص لینے کا حق رکھتے ہیں ۔ اسی طرح حاکم کو بھی یہ حق حاصل ہے جیسا کہ دفعہ (۵۸) سے معلوم ہو چکا اور ان کے مقابلے میں وصی کو یہ حق نہیں حاصل ہوتا ۔ حالانکہ وصی کی ولایت خاصہ ہے اور حاکم کی ولایت عامہ ہے اور مذکورہ قاعدے کے پیش نظر حکم اس کے برعکس ہونا چاہئے تھا ۔ لیکن اس مسئلہ کا اس قاعدے سے خارج ہونا ان ہی علتوں کے تحت جو بدائع اور مبسوط سے بیان کی گئی ہیں بطور شاذ ہونے کے واقع ہوا ہے۔

دفعہ : ٦٠ ((کلام کو با معنی قرار دینا اس کے مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہوگا ۔ یعنی جب تک کسی کلام کے کوئی معنی نکل سکتے ہوں تو اس کو مہمل قرار نہ دیا جائے گا)) ۔

یعنی کلام کو مہمل قرار دینے سے یہ زیادہ بہتر ہوگا کہ اس کا جو مناسب معنی ممکن ہو سکتا ہو وہ مراد لیا جائے ۔

دفعہ (۱۲) میں بیان کیا جا چکا ہے کہ اصل یہ ہے کہ کلام کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں ۔ چنانچہ جتنا کچھ ہم نے وہاں بیان کیا ہے دوبارہ اس کا اعادہ نہ کیا جائے تو مناسب ہوگا ۔

اس دفعه میں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ کلام کو لغو اور مهمل قرار دینے سے اس کو بامعنی بنانا بہتر ہوتا ہے ۔ اس دفعه کی یه عبارت سابقه دفعه سے زیاده وسعت رکھتی ہے ۔ کیونکه سابقه دفعه کا منشاء محض یه ہے که ایک عاقل شخص کے کلام کو حتی الامکان حقیقت پر محمول کیا جائے ، اگر حقیقی معنی مراد لینا ممکن نه رہے تو پھر کلام کی تصحیح کے لئے مجازی معنی مراد لئے جائیں اور اگر مجازی معنی مراد لینا بھی ممکن نه ہوا تو پھر کیا ہوگا اس کے متعلق سابقه دفعه خاموش ہے ۔

چنانچه یه دفعه اس مطلب کو پورا کرتی ہے کیونکه اس کا منشاء یه ہے که ایک عاقل شخص کے کلام کو لغو ہونے سے حتی الامکان محفوظ رکھا جائے ۔ خواه اس کے لئے کوئی صورت اختیار کرنی پڑے (حقیقت ہو یا مجاز یا کوئی دوسرا طریقه) ہر طرح سے کوشش کی جائے که کلام مهمل نه قرار پائے ۔ الا یه که کسی طرح کا امکان باقی نه رہے تو اب سوائے لغو قرار دینے کے کوئی راسته باقی نه رہے گا ۔

سابقه قاعدے کے مسائل کے منجمله ایک یه مسئله بیان کیا گیا تھا که ایک شخص نے یه قسم کھائی که فلاں درخت سے وه کچھ نه کھائے گا ، اس کے بعد اس نے اس درخت کے پھل یا خوشے یا گدرے پھل وغیره جو چیزیں کھائی جاتی تھیں کھا لیں تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی ۔ اس لئے که اس کے کلام کا حقیقی معنی بعینه درخت کا کھا لینا مراد نہیں لیا جا سکتا ، لہٰذا اس کلام کو مجازی معنی پر محمول اس طرح کیا گیا تھا که وه درخت سے پیدا ہونے والی اشیاء نہیں کھائے گا ، جیسا که ہم نے بدائع سے نقل کیا تھا ، اسی طرح اگر یه قسم کھائی که اس ہانڈی سے نه کھائے گا تو اس سے مراد خود ہانڈی نه ہوگی بلکه اس میں پکی ہوئی چیز مراد ہوگی ۔

اور اس موجوده دفعه کی مثال که کلام کا حقیقی اور مجازی کوئی معنی مراد لینا ممکن نه ہو یه مسئله ہے که ایک شخص اپنی زوجه سے جو ثابت النسب ہے (ہر شخص کو معلوم ہے که وه فلاں کی بیٹی ہے) کہے که یه میری بیٹی ہے ۔ اس کلام سے اس کی زوجه اس شخص پر حرام نه ہوگی خواه عمر میں بڑی ہو یا عمر میں چھوٹی ہو ۔ چنانچه یہاں کلام کا حقیقی اور مجازی کوئی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے ، لامحاله کلام لغو قرار دیا جائے گا ، زوجه کے عمر میں بڑا ہونے کی صورت میں حقیقی معنی اس لئے ممکن نہیں که بیٹی عمر میں باپ سے بڑی نہیں ہو سکتی اور یه ایک واضح امر ہے ۔ اور جس صورت میں زوجه عمر میں چھوٹی ہو اس صورت میں اس لئے ناممکن ہے که

زوجه کا نسب اس کے باپ سے زوج کے ماسوا ثابت شدہ ہے ، اب کسی غیر شخص سے اس کے نسب کا ثبوت ممکن نہ رہا ، ساتھ ھی یہ واضح امر ہے کہ ایک شخص کا دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنا باطل ھوا کرتا ہے اور شوھر کے اپنی ذات کے حق میں اس لئے اقرار قابل اعتبار نہ ھوگا کہ اس کے اقرار کی تکذیب حاکم کی جانب سے کی جا رھی ہے ، کیونکہ شوھر کے اقرار کا معنی یہ نکلتا ہے کہ اس کی زوجہ ھمیشہ کیلئے اس پر حرام ھو جائے ، گویا عورت کے حق میں حرمت ابدی کا اقرار ہے ، چنانچہ حاکم کی تکذیب شرعاً تکذیب کے درجہ میں ہے اور شرعی تکذیب کسی طرح انسانی تکذیب سے کم درجہ نہیں رکھتی بلکہ شرعی تکذیب درجہ میں زیادہ قوی ہے ، اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ شوھر نے اپنے قول سے رجوع کرلیا چونکہ اقرار سے رجوع کر لینا صحیح ھوتا ہے لہذا نسب ثابت نہ ھوگا ۔ (اور زوجہ حرام نہ ھوگی) ۔

اور مجازی معنی طلاق ھو سکتا تھا لیکن یہ بھی مراد لینا ممکن نہیں اس لئے کہ طلاق کے ذریعہ جو حرمت ثابت ھوگی اس کا اقتضاء یہ ہے کہ نکاح ثابت ھو اور عورت نکاح کا محل ھو اور عورت کا بیٹی ھونا (ثبوت نکاح اور محل نکاح) کے منافی ہے اس لئے یہ میری بیٹی ہے کے جملہ سے طلاق کے معنی کیلئے استعارہ کرنا جو کہ نکاح کے حقوق میں سے ایک حق ہے ، ممکن نہ رہا ۔ استعارہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ معنی حقیقی اور مجازی میں کسی قسم کا تعلق ھو (ملاحظہ ھو شرح التحریر بحث حقیقت و مجاز کا متعذر ھونا) ۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے اس غلام کو جو کسی دوسرے شخص سے معروف النسب ہے ، اپنا بیٹا کہے ، تو اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک غلام آزاد ھو جائے گا اگرچہ یہ غلام اپنے آقا سے عمر میں بڑا ھی کیوں نہ ھو نکاح اور اس غلام کی آزادی کے مسئلہ میں حکماً اس لئے فرق پیدا ھوا کہ اول مسئلہ میں نکاح کی نفی نسب کے ثبوت پر مبنی ہے اور وھاں نسب ثابت نہ ھوا اس لئے نکاح کی نفی نہ ھوئی نکاح ثابت رھا اور آزادی کے مسئلہ میں غلام کا آزاد ھونا ثبوت نسب پر موقوف نہیں ہے ، آپ نے غور نہیں کیا کہ فقہاء نے یہ تصریح کی ہے کہ جو شخص اپنی لونڈی سے جس کا نسب غیر سے ثابت ھونا معروف ہے ، یہ کہے کہ یہ میری بیٹی ہے تو لونڈی آزاد ھو جائے گی ۔

باقی رھی اس کلام کی مثال جس کا کوئی معنی کسی طرح صحیح ھو سکتا ھو تو ایسے کلام کے نظائر میں جو جزئیات سامنے آتے ھیں ان کے منجملہ بدائع کی کتاب الاقرار کا یہ مسئلہ ہے :،،ایک شخص نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ھزار روپیہ ھیں

جو کہ شراب یا خنزیر کی قیمت میں مجھ پر واجب ہوئے ہیں ۔۔ امام اعظم کے نزدیک اس کے ذمہ ایک ہزار کی ادائیگی لازم ہوگی (یعنی اقرار قابل قبول ہوگا) ۔ اور اس اقرار کرنے والے کی یہ وضاحت کہ یہ شراب یا خنزیر کی قیمت کے سلسلہ میں واجب ہوئے تھے قابل قبول نہ ہوگی ، اور ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس شخص کا اقرار باطل ہوگا ، ان دونوں حضرات کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے وہ ایک مسلم کے ذمہ واجب نہیں ہو سکتی (یعنی اس کا واجب ہونا ممکن نہیں ہے) اس لئے کہ یہ شراب اور خنزیر حرام اشیاء ہیں مسلم کا ذمہ ان کو برداشت نہیں کر سکتا ۔ لہذا اقرار باطل ہوگا ۔ اور امام اعظم کا فرمانا یہ ہے کہ اس شخص کے کلام کا ابتدائی حصہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک ہزار کا قرض دار ہے اسکے بعد اسکا شراب اور خنزیر کی قیمت ظاہر کرنا گویا یہ اپنے اول اقرار سے رجوع کرنا ہے اور رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا لہذا اقرار اپنی جگہ قائم رہا ۔ (بدائع) ۔

آپ غور فرمائیں کہ امام صاحب کا قول کتنی دقیق فکر پر مبنی ہے ۔ اس لئے کہ اقرار کرنے والے کا یہ کہنا کہ یہ دین میرے ذمہ شراب اور خنزیر کی قیمت کی ادائیگی کے سلسلہ میں لازم ہوا ہے ، اس کو اقرار سے رجوع قرار دینا ۔ اس کلام کو بامعنی قرار دیتا ہے ۔ اور یہ طریقہ اس طریقے سے بہتر ہے کہ کلام کو مہمل اور باطل قرار دیا جائے ۔

دوسری وجہ یہ بیان کی جا سکتی ہے کہ شراب اور خنزیر کی قیمت کے حقیقی معنی مراد لینے کی بجائے اس کلام کے کوئی مجازی معنی مراد لیئے جائیں لیکن یہاں مجازی معنی جو حقیقی معنی سے کسی قسم کی مناسبت رکھتا ہو مراد لینا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ معنی بھی حقیقی معنی کی طرح باطل ہوگا ۔ اور اس طرح کلام لغو قرار پائے گا ۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک عاقل شخص کا کلام خارجی امر کے ذریعہ ناممکن العمل ہو جاتا ہے ۔ حقیقی معنی یا مجازی معنی کے ممکن یا ناممکن ہونے کو کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ چنانچہ فتاوی خانیہ سے اشباہ میں نقل کیا ہے ۔ ایک شخص کی دو بیویاں ہیں ۔ ان میں سے ایک سے اس نے کہا تجھے چار طلاق ۔ عورت نے شوہر سے کہا کہ میرے لئے تین ہی کافی ہیں ، شوہر نے اس کو جواب دیا کہ زائد طلاق کو میں فلاں پر واقع کرتا ہوں ۔ اس صورت میں دوسری زوجہ پر بالکل طلاق واقع نہ ہوگی ، اس شخص کا یہ کہنا کہ زائد طلاق میں نے فلاں زوجہ کو دی ، شرعاً لغو ہوگا ۔ اس لئے کہ شریعت میں طلاق کی تعداد تین سے زیادہ مقرر نہیں ہے ، لہذا اس کا یہ کلام لغو قرار

پایا اور اس شخص کے کلام کی تصحیح کیلئے کوئی صورت ممکن نہ رہی ۔

اسی سلسلہ کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایک شخص جب یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک سو روپیہ کے ماسوا ایک سو روپیہ دین ہیں ۔ اس شخص پر ایک سو روپیہ کا دین واجب ہوگا ، چنانچہ اس کے سابقہ کلام میں استثناء (ماسوا ایک سو روپیہ کے) یہ جملہ قابل تصحیح نہیں ، کیونکہ تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ استثناء کل من الکل (کل شئی کی کل شئی سے) جائز نہیں (یعنی جتنی شئی اولاً مذکور ہو ، اتنی ہی مقدار کو اس سے خارج کر دینا ممکن نہیں ہوتا) اور اس حالت میں اقرار سے رجوع کرنا لازم آتا ہے ، اور رجوع عن الاقرار جائز نہیں ۔

اسی طرح جب کہ مشترک لفظ کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو کلام باطل ہو جائے گا ۔ مثلاً ایک شخص اپنے موالی کیلئے وصیت کرے ۔ چونکہ موالی دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ۔ ایک آزاد کرنے والے کو مولی کہتے ہیں دوسرے اس غلام کو بھی مولی کہتے ہیں جس کو آزاد کیا جائے اور اس وصیت کرنے والے شخص کا آزاد کرنے والا بھی موجود ہو اور خود اس موصی نے بھی کوئی غلام آزاد کیا ہو ، اس حالت میں اس شخص کے دونوں قسم کے مولی موجود ہیں ، جب کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے مراد لینے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو یہ وصیت باطل ہو جائے گی ۔ لیکن یہ اس وجہ سے باطل نہ ہوگی کہ کلام کا حقیقی یا مجازی معنی مراد لینا ناممکن تھا ۔ (بلکہ ایک خارجی امر نے اس کو ناممکن بنا دیا) البتہ اگر وصیت کرنے والے کے آزاد کردہ غلام ہوں اور پھر ان آزاد کردہ غلاموں کے غلام اور پھر ان کے آزاد کردہ غلام بھی موجود ہوں اور خود وصیت کرنے والے کا آزاد کرنے والا کوئی موجود نہ ہو تو اب اس کی وصیت ان غلاموں کے حق میں صحیح تسلیم کی جائے گی جن کو اس نے بذات خود آزاد کیا ہوگا ، کیونکہ یہ غلام مولی کے لفظ کا حقیقی معنی ہے ۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کلام صحیح المعنی بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور مہمل بھی قرار دیا جا سکتا ہے ۔ لیکن صحیح المعنی قرار دینے کو ترجیح حاصل ہوتی ہے ، چنانچہ مبسوط کی کتاب الطلاق میں ہے کہ ایک شخص نے کہا فلانہ کو طلاق ہے اور اس کی بیوی کا نام بھی " فلانہ " ہی تھا ، تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی ۔ اگر یہ شخص اب یہ کہے کہ میں نے اپنی زوجہ کے متعلق نہیں کہا تھا تو یہ قول قابل قبول نہ ہوگا ، اس لئے کہ اس کا کلام طلاق واقع کرنے کے لئے ہے ۔ اور خود اس شخص کو

اپنی زوجه پر طلاق واقع کرنے کی ولایت بھی حاصل ہے ، اور ہم بیان کر چکے ہیں که عاقل کا کلام صحت پر محمول کیا جائے گا ۔ لہذا اس کی زوجه کو طلاق دینا متعین ہو گا ۔ اس کلام کی توضیح یه ہے که یا تو یه کلام انشائی ہوگا یا خبری ہوگا ، اگر اس کو خبر پر محمول کیا جائے یعنی اس نے کسی عورت کے مطلقه ہونے کی اطلاع دی تھی تو اس کا یه معنی بھی صحیح ہوگا ۔ اور اس صورت میں اس کی اپنی زوجه کو طلاق نه ہوگی ، اور اگر اس کلام کو انشاء پر محمول کیا جائے تو ظاہر ہے که اپنی زوجه کے ماسوا کسی غیر عورت کو طلاق دینے کا اس کو حق حاصل نہیں ہے کیونکه طلاق کی بنیاد نکاح پر ہوتی ہے اور غیر منکوحه عورت میں بنیاد موجود ہی نہیں ہے۔ لہذا کلام کو انشاء پر محمول کرنا اولی ہوگا ۔

اسی قاعدے کے مسائل سے وہ مسئله بھی ہے جس کو صاحب اشباہ نے طحاوی سے نقل کیا ہے ، اگر ایک شخص نے ایسے دو فرد کو جن میں ایک طلاق کا محل تھا اور دوسرا نه تھا جمع کرکے کہا تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے ۔ ، فتاوی خانیه میں ہے که اگر ایک شخص اپنی زوجه کے ساتھ ایک مرد کو جمع کرکے کہے که تم دونوں میں سے ایک کو طلاق تو کہنے والے کی زوجه کو طلاق نه ہوگی ۔ الی آخر العبارت ۔

(علامه اتاسی فرماتے ہیں) ۔ کتاب اشباہ کا اور جو دیگر کتب مذہب میں بیان کیا گیا ہے خلاصه یه ہے که زوجه کے ساتھ جس فرد کو جمع کرکے کہا گیا ہے که (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے) ۔ یه دوسرا فرد زوجه کا ہم جنس ہونے میں یا تو انتہائی بعد رکھتا ہوگا جیسا که اس کے ساتھ پتھر یا کسی جانور کو جمع کرکے کہے یا یه که اس درجه کا بعد نه ہوگا بلکه فی الجمله محل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہوگا ۔ جیسا که اجنبی عورت ، یا نکاح فاسد کی منکوحه عورت ، یا مردہ عورت ، که یه افراد طلاق کے محل کی ہم جنس ہیں ۔ یا جیسا که مرد که وہ بھی فی الجمله طلاق کے معنی کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکه طلاق کے معنی قطع تعلق کے ہیں (اور قطع تعلق عورت اور مرد دونوں سے کیا جا سکتا ہے) یہی سبب ہے که اگر کوئی شخص اپنی زوجه سے یه کہے که میں نے تجھ سے قطع تعلق کیا یا جدا ہو گیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو یه نیت صحیح ہوگی ۔ لہذا اول صورت (یعنی جبکه دوسرا فرد محل طلاق کی صلاحیت ہی نه رکھتا ہو) میں طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری میں واقع نه ہوگی ، کیونکه دوسری صورت میں زوجه کو طلاق دینے میں شک ہے ، بخلاف اول صورت کے اس میں کوئی شک

نہیں ہے۔ اور یہ سب کچھ اسی اصول کے پیش نظر ہے کہ عاقل کے کلام کو حتی الامکان صحیح قرار دیا جانا چاہیئے۔

باقی رہا اس مقام پر ایک اور مسئلہ جس کا سمجھنا بہت ضروری ہے وہ یہ کہ اشباہ میں اسی موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہا گیا ہے اگر ایک شخص نے اپنی زوجہ کے ساتھ کسی غیر عورت کو جمع کرکے جملہ اسمیہ اس طرح استعمال کیا " تم دونوں میں سے ایک کو طلاق " طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر جملہ فعلیہ استعمال کیا اس طرح کہا " میں نے تم دونوں میں سے ایک کو طلاق دی " تو زوجہ کو طلاق ہو جائے گی۔ اشباہ کے شارح حموی نے اس مقام پر دونوں صورتوں میں فرق بیان کرنا اپنے لئے مشکل تصور کیا ہے۔ لیکن میرا اپنا خیال ہے کہ جملۂ فعلیہ کی صورت میں متکلم نے وقوع طلاق کے فعل کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے یہ کلام خالص انشاء پر محمول ہوگا۔ اس لئے کہ ایک عاقل شخص اپنے فعل کی ایجاد ایسے موقعہ پر ھی کرتا ہے جو اس کے فعل کا محل ہوتا ہے اور یہ محل اس مقام پر اس کی اپنی زوجہ ہے۔(ملاحظہ ہو شرح تحریر بحث فرق آزادی غلامان) اور میرا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص معروف فعل کی جگہ مجہول استعمال کرکے اس طرح کہے گا " تم دونوں سے ایک کو طلاق دے دی گئی " تو اس کا حکم وہی رہے گا جو جملہ اسمیہ کا ہوتا ہے۔

(فــــائدہ)

صاحب اشباہ نے اس قاعدے کے تحت طحاوی سے نقل کرتے ہوئے جتنے جزئیات بیان کئے ھیں یہ تمام اس ضابطہ کی طرف رجوع کر جاتے ھیں جس کو تأسیس النظر میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے کلام میں ایسی دو چیزوں کو جمع کرے جن میں ایک سے حکم کا تعلق ہو سکتا ہے اور دوسرے سے نہیں ہو سکتا۔ تو اس چیز کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جس سے حکم کا تعلق نہیں ہو سکتا، اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما اس کے خلاف ھیں۔ چنانچہ اس ضابطہ پر چند مسائل کا مبنی ہونا بیان کیا گیا ہے۔ جن کے منجملہ ایک یہ ہے کہ: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں شخص کے اور اس دیوار کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم واجب ھیں تو ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ایک ہزار درہم مقرلہ کے حق

میں واجب ہونگے کیونکہ دیوار سے کلام کا کوئی تعلق پیدا نہیں ہوتا ، اور ان دونوں حضرات کے نزدیک محض پانچ سو درہم واجب ہونگے ، ان کے منجملہ یہ مسئلہ ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے ایک غلام اور ایک چوپائے کو جمع کرکے یہ کہے کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا اور ان دونوں صاحبوں کے نزدیک جب تک نیت نہ کی ہو آزاد نہ ہوگا۔

اب پھر اصل مسئلہ کی طرف رجوع کیجیئے۔ یعنی جب کسی خارجی امر کی وجہ سے کلام کی صحت ممکن نہ ہو سکتی ہو۔ بدائع کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایک شخص نے اپنے دو غلاموں سے مخاطب ہو کر فرمایا : تم دونوں میں سے ایک بغیر کسی معاوضے کے آزاد ہے۔ اس کے بعد کہا کہ تم دونوں میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے۔ یہ دوسرا کلام اس شخص کا لغو ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے پہلے کلام سے ان دونوں میں ایک فوراً آزاد ہو چکا تھا دوسرے کلام کے وقت ان دونوں میں ایک غلام ہے اور دوسرا آزاد ہے گویا غلام اور آزاد کے درمیان جمع کیا گیا ہے اس لئے یہ کلام باطل ہو گیا۔

کبھی عاقل کے کلام کی دونوں جانبین ترازو کے دو پلڑوں کی مانند برابر ہوتی ہیں صحت کلام اور اس کے لغو ہونے ، ہر ایک کیلئے ایک مرجح وجہ موجود ہوتی ہے ، اور وہ یہ خواہش کرتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے ، یہ ایسا موقعہ ہوتا ہے جہاں انتہائی غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے ، اسی قسم کے مسائل میں امام ابوحنیفہ اور ان کے دو تلامذہ ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان عموماً اختلاف واقع ہوا ہے۔ جیسا کہ بدائع میں اس کی صراحت موجود ہے۔ مثلاً ایک مکاتب غلام نے کہا کہ آئندہ جس غلام کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے یا کہا جو غلام آئندہ میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ اس کلام کے بعد یہ مکاتب (مال کتابت ادا کرکے) آزاد ہوا ، اور آزادی کے بعد کسی غلام کا مالک ہوا یا کوئی غلام خریدا ، امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ غلام آزاد نہ ہونگے اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیں گے ، صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس مکاتب کا یہ کہنا کہ " آئندہ میں جس غلام کا مالک ہوں " یہ اس ہر غلام کو شامل ہے جس کا یہ مکاتب اپنی آخر عمر تک مالک ہو ، لہذا اس کلام کے عموم پر عمل کیا جائے گا۔ جس طرح ایک آزاد شخص کے کلام پر کیا جاتا ہے ، اس کے ماسوی آئندہ زمانے پر اس کلام کا حمل کرنا کلام کی صحت کا مقتضی ہے اور زمانہ حال پر محمول کرنا چاہتا ہے کہ کلام باطل ہو جائے۔ اس لئے آئندہ زمانے پر محمول کرنا اولی ہوگا اور امام اعظم

کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزادی سے قبل مکاتب کی جانب فی الجملہ ملکیت منسوب ہو سکتی ہے ، اور اس کی آزادی کی حالت کی طرف اس ملکیت کو (کتابت کے دوران) منسوب کرنا مطلق ملک کی نسبت سے مجازی حیثیت کے طریقہ پر متصور ہوگا ۔ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی طرف غور نہیں فرماتے ؟ ((جس شخص نے غلام فروخت کیا اور غلام کا کچھ مال موجود تھا ۔ الخ)) اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کو لام تملیک سے غلام کی طرف منسوب فرمایا ہے ، جو اس امر کی دلیل ہے کہ غلام کو فی الجملہ مال میں ایک قسم کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا مکاتب کے سابقہ کلام میں یہی ملکیت اجماعاً مراد ہوگی ، جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر مکاتب کسی معین غلام کی طرف اشارہ کرکے یہ کہے کہ اگر آئندہ میں اس غلام کا مالک ہوا تو یہ آزاد ہے ، اب اگر یہ غلام کتابت کی حالت کے درمیان اس کی ملکیت میں آیا اور اس نے اس کو فروخت کر دیا پھر اپنی آزادی کے بعد اس کو دوبارہ خریدا ، تو اب یہ غلام آزاد نہ ہوگا ۔ کیونکہ اول مرتبہ ملکیت میں آنے کی وجہ سے مکاتب کے کلام کا اثر ختم ہو چکا تھا اس لئے کہ ملکیت مجازی مراد تھی ۔ لہذا اب حقیقی معنی مراد نہیں لیا جا سکے گا تاکہ ایک لفظ میں حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے ۔ چنانچہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مکاتب کے آزاد ہونے کے بعد جس غلام کو وہ خریدے یا اس کا مالک ہو ، مکاتب کے کلام کو باطل قرار دیتے ہیں ۔ اور اس کے فعل کو اس کی موجودہ حالت کی طرف منسوب فرماتے ہیں ۔ کیونکہ (کلام کا) اس حالت میں بھی اس کی طرف نسبت کرنا ممکن ہے۔ اور کتابت کی حالت میں بھی فی الجملہ اس کو اشیاء میں ملکیت حاصل ہو سکتی ہے ، اور جب یہ صورت صحیحہ ممکن ہے تو آزادی کی بعد والی حالت کی طرف اس فعل کی نسبت کرنا ضروری نہیں تاکہ لفظ حقیقت اور مجاز میں جمع کرنا لازم نہ آئے اور صاحبین نے اس کے برعکس عمل کیا ہے۔ یعنی اس کے کلام کو آزادی کی حالت پر محمول کرتے ہوئے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں تاکہ ایک عاقل کا کلام باطل نہ قرار پائے ۔

اسی پر اس مسئلہ کو قیاس فرمالیں کہ اگر مکاتب غلام نے یہ کہا ((اگر میں یہ غلام خریدوں تو یہ آزاد ہے)) ۔ یا کہا ((اگر میں یہ بکری خرید لوں تو ھدیہ ہوگا)) امام اعظم کے قول کے مطابق یہ دونوں امر اس پر لازم نہ ہونگے ، اور صاحبین کے نزدیک لازم ہونگے ۔ کیونکہ امام کے نزدیک حالی ملکیت مجازاً مراد ہوگی اس لئے حقیقی معنی

مراد نہیں لئے جائیں گے اور صاحبین کے نزدیک حقیقت مراد ہونے کی وجہ سے مجاز مراد نہ ہوگا ، اور کلام کی تصحیح اس کے باطل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہوا کرتی ہے۔

(مسئلہ)

فاضل علی حیدر آفندی نے اپنی شرح میں بیان کیا ہے کہ جب کوئی لفظ تاسیس اور تاکید کے درمیان دائر ہو تو ایسے موقعہ پر تاسیس پر عمل کرنا اولی ہوگا ۔ یہ اصول اپنی جگہ صحیح ہے لیکن موصوف نے اس کی جو علت بیان کی ہے کہ تاکید مراد لینے سے لازم آئے گا کہ لفظ کو اس کے موضوع لہ میں فی الجملہ مہمل قرار دے دیا جائے ، یہ علت ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ کسی لفظ یا کلام ثانی کو اول معنی پر محمول کرنا تاکید کہلاتا ہے ، اور کسی جدید معنی پر محمول کرنا تاسیس کہلاتا ہے ، اور یہ دونوں باتیں کبھی حقیقت کے لحاظ سے اختیار کی جاتی ہیں اور کبھی مجاز کے لحاظ سے ، اس کا مدار کلام کے مواقع پر ہوتا ہے۔ لہذا تاکید پر عمل کو یہ قرار دینا کہ لفظ کے معنی موضوع لہ ، کو مہمل قرار دینا لازم آتا ہے۔ اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی بلکہ تاکید پر تاسیس کو ترجیح دینے کی جو علت ہے وہ یہ کہ کلام میں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہوتا جو تاکید کو ترجیح دینے والا ہو اور تاسیس میں ایک جدید معنی پیدا ہوتا ہے جو اس کی برتری کا سبب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ذیل کی دو مثالوں سے اس کی وضاحت ملاحظہ ہو: اول یہ کہ ایک شخص ایک اقراری دستاویز لکھے جس میں کوئی سبب بیان نہ کیا گیا ہو اور یہ دستاویز شہادتوں سے مکمل کر دے ۔ اس کے بعد ایک دوسری دستاویز اسی نوعیت سے تحریر کرے تو اس شخص پر دو دین لازم ہو جائیں گے ۔ اس لئے کہ دو مستقل دستاویزوں کا تحریر کرنا ایسا ہوگا جیسا کہ دو مختلف سبب وجود میں آئے ہوں جیسا کہ کتاب ھذا کے دفعہ (۱۶۲۷) میں ہے اور تنویر اور اس کی شرح رد المحتار و بدائع کے کتاب الاقرار میں بیان کیا گیا ہے۔

دوم یہ کہ ایک شخص نے اپنی مدخولہ زوجہ سے کہا (تجھے طلاق ، طلاق ، طلاق) تو اس صورت میں عورت کو تین طلاقیں واقع ہونگی ۔ کیونکہ تاکید مراد لینے سے شوہر کے حق میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے اور سابق اقرار سے رجوع کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس کا تاکید مراد لینا قابل قبول نہ ہوگا ۔

دفعہ : ٦١ ((جب حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو مجاز کو اختیار کیا جائے گا)) ۔

چونکہ لفظ کا حقیقی معنی اس کی اصل اور موضوع لہ ہوتا ہے اور مجاز اس کی فرع ہوتا ہے اس لئے مجاز حقیقت کا خلیفہ کہا جاتا ہے۔ امام اعظم اور صاحبین کے درمیان مجاز کے خلیفہ ہونے میں اتفاق ہے۔ لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ ہر کلام میں دو اعتبار ہوتے ہیں ایک اس کے الفاظ و عبارت ، دوم اس کا حکم ، ان دونوں اعتباروں میں سے مجاز کس جہت کا خلیفہ ہے ؟ امام کے نزدیک مجاز اس عبارت کا خلیفہ ہے جو جو متکلم زبان سے ادا کرتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک کلام کے حکم کا خلیفہ ہے۔ ان دونوں قولوں کی دلیل اپنے محل پر بیان کی گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تو جس مقام پر کلام کے دونوں معنی مراد لینا ممکن ہوں اور کوئی مرجح موجود نہ ہو تو وہاں حقیقی معنی مراد لینا متعین ہوگا۔ چنانچہ جہاں نکاح کا لفظ استعمال کیا گیا ہو ، وہاں دونوں معنی کے امکان کی صورت میں اس لفظ کے حقیقی معنی (مجامعت) مراد لئے جائیں گے ، مجازی معنی یعنی عقد مراد نہ ہوگا ۔ مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے ((ولاتنکحوا ما نکح آباؤکم)) جس عورت سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہو اس سے تم نکاح نہ کرو ، اس آیت کے تحت باپ کی مزنیہ عورت بیٹے کیلئے حلال نہ ہوگی اسی طرح بیٹے کی اولاد کیلئے حلال نہ ہوگی ۔(چنانچہ مذکورہ آیت میں لفظ نکاح کے حقیقی معنی مجامعت مراد لئے گئے اور مزنیہ عورت اس میں شامل ہے۔ اب آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ جس عورت سے تمہارے باپوں نے صحبت کر لی ہو ، تم اس سے ہمبستری نہ کرو) لیکن جس عورت سے صرف عقد صحیح واقع ہوا ہو اس کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔

چونکہ لفظ سے حقیقی معنی مراد لینا اصل ہے بشرطیکہ مراد لینا ممکن ہو۔ اگر ایک شخص نے اپنے ایسے غلام سے جو اپنی عمر کے لحاظ سے آقا کا بیٹا ہو سکتا تھا ، کہا یہ میرا بیٹا ہے ، حالانکہ اس کا نسب غیر شخص سے مشہور اور معروف تھا تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا اس کی ماں ام ولد، سمجھی جائے گی ، چنانچہ اس اقرار کرنے والے کے حق میں اس کے اقرار کی تصدیق کی جائے گی لیکن اس غیر کے حق میں جس کا یہ بیٹا ہے اس کے نسب کے باطل قرار دینے میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا ۔ (چونکہ مذکورہ صورت میں حقیقی معنی ممکن نہ تھا اس لئے مجازی معنی حریت لیا گیا) ۔

دفعہ (۱۲) میں بیان ہو چکا ہے کہ کلام کے مجازی معنی مراد لینے کیلئے یہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو حقیقی معنی ناممکن ہونے پر دلالت کرتا ہو ، بعض مواقع پر ایسا ہوتا ہے کہ حقیقی معنی بلحاظ عقل ناممکن نظر آتا ہے مثلاً ایک شخص اپنے بیٹے پر " ولد " کے لفظ سے وقف کرے ۔ اب اگر اس کا اپنا صلبی لڑکا موجود ہو تو ولد کے لفظ سے وہی مراد ہوگا کیونکہ اس لفظ کا حقیقی معنی یہی ہے ۔ لیکن اگر ایسا لڑکا موجود نہ ہوا تو اب اس لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہوگا اور اب اس کا مجازی معنی یعنی بیٹے کا بیٹا مراد ہوگا ۔

تحریر میں بیان کیا ہے : اگر ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ ھانڈی سے نہیں کھائے گا تو اس سے مراد وہ شئی ہوگی جو ھانڈی کے اندر (پکائی یا رکھی گئی) ہوگی ، گویا ھانڈی میں حلول کرنے والی چیز پر مجازاً ھانڈی کا لفظ استعمال کر دیا گیا (کیونکہ عادۃً ھانڈی کو نہیں کھایا جاتا) ۔ اور کبھی حقیقی معنی مراد لینا شرعاً ممنوع ہوتا ہے ۔ جیسے کہ لفظ نکاح لغوی معنی کے اعتبار سے مجامعت کو کہتے ھیں اور عقد پر اسکا اطلاق مجازاً ہوتا ہے ، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے ۔ لہذا اگر ایک شخص نے کسی اجنبی عورت سے کہا " اگر میں تیرے ساتھ نکاح کروں تو ایسا ہو " یہاں نکاح کا مجازی معنی عقد مراد لیا جائے گا ۔ کیونکہ اس کا حقیقی معنی (مجامعت) ایک غیر عورت میں مراد لینا ممکن نہیں ہے ۔ لیکن اگر یہی کلام اپنی زوجہ کو مخاطب کرکے کہا تو اس لفظ سے حقیقی معنی (مجامعت) مراد ہوگا ۔ حتی کہ اگر اس کو طلاق دیکر جدا کر دیا اور پھر اس سے دوبارہ نکاح کیا تو جب تک اس سے مجامعت نہ کرے گا قسم نہیں ٹوٹے گی ۔ یا مثلاً ایک شخص کو خصومت کا وکیل مقرر کیا ۔ اس لفظ (خصومت) کا حقیقی معنی شرعاً متروک ہے اس لئے خصومت جھگڑا کرنے کو کہتے ھیں ۔ اور لڑنا جھگڑنا حرام ہے ، اللہ تعالی فرماتا ہے (ولاتنازعوا) جھگڑا نہ کرو ، اور جو چیز شرعاً متروک ہو وہ عادۃً بھی متروک سمجھی جاتی ہے ۔ کیونکہ عقل اور دین دونوں اس پر اقدام کرنے کو منع کرتی ھیں ۔ اب لامحالہ اس کا مجازی معنی مراد لیا جائے گا یعنی جواب دھی کرنا ۔ خواہ بصورت انکار ہو یا بصورت اقرار ہو ۔ کیونکہ خصومت اس معنی کا سبب ہے ، اب یہاں اس حیثیت سے مجاز ہوگا کہ سبب کا لفظ مسبب پر بولا گیا ہے یا یہ کہہ لیجئے کہ مقید کا اطلاق مطلق پر کیا گیا ہے ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۵۱۷ ، ۱۵۱۸) اسی طرح اگر ایک شخص نے کہا " اجنبی

عورت سے ضرور نکاح کرے گا ۔ یہاں بھی نکاح سے مجازی معنی (عقد) مراد لیا جائے گا ۔ چنانچہ اگر زنا کیا جو لفظ کا حقیقی معنی ہے تو اس کی قسم نہ ٹوٹے گی ۔

اور کبھی لفظ کا حقیقی معنی عرفاً متروک ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص قسم کھائے کہ ، اس آٹے سے نہ کھائے گا ، اس صورت میں آٹے کی بنی ہوئی چیز مراد ہوگی خالص آٹا مراد نہ ہوگا ، لہذا اگر اس نے کچا آٹا کھا لیا قسم باقی رہے گی ۔(نسفی علی المنار)

اس مقام پر بیان کیا گیا ہے کہ یہاں حقیقی معنی کا متروک ہونا استثناء کی مانند ہے۔ یعنی استثناء کلام میں مراد نہیں ہوا کرتی متروک ہوتی ہے ، گویا کلام سے اس کو خارج کر دیا گیا تھا ۔ حتی کہ اگر کوئی شخص ایک مکان میں سکونت رکھتے ہوئے یہ کہے کہ میں اس مکان میں قیام نہ کرونگا ، اور اس کلام کے بعد فوراً خالی کرنا شروع کر دے تو اس کی قسم اپنی جگہ صحیح رہے گی کیونکہ مکان خالی کرنے کا زمانہ قسم سے مستثنیٰ شمار ہوگا ۔ اور کلام کا حقیقی معنی یہ تھا کہ یہ زمانہ مستثنیٰ نہ ہو لیکن یہ عرفاً متروک ہے ، پھر ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ قسم کھانے والا اپنے نفس کو اس چیز سے روکتا ہے جو اس کی طاقت میں ہو ، لیکن جو چیز اس کی طاقت میں نہ ہو اس سے روکنا ایک لغو خیال ہوگا ۔ کیونکہ وہ اس کی طاقت میں نہیں ہوتی ۔ لہذا اس مکان سے منتقلی کا عرصہ عرفاً قسم سے خارج ہوگا ۔ یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے اس طرح کہا تھا کہ میں اس مکان میں سوائے اتنے عرصے کے جس میں سامان منتقل کر سکوں ، قیام نہ کرونگا۔

اسی قسم کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک شخص یہ قسم کھائے ، میں فلاں کے مکان میں قدم نہ رکھوں گا ، تو اس سے محض داخل ہونا مراد لیا جائے گا ۔ خواہ برہنہ پا ہو ، یا جوتا پہنے ہو ، یا سوار ہو کر ، کسی طرح بھی داخل ہوا قسم ٹوٹ جائے گی ۔ یہ عموم مجاز کہلاتا ہے ، چنانچہ اگر اس شخص نے مکان سے باہر رہتے ہوئے صرف اپنا برہنہ پاؤں مکان میں رکھدیا تو قسم قائم رہے گی کیونکہ حقیقی معنی (محض پاؤں رکھدینا) عرفاً متروک ہے ۔

یاد رکھنے کہ فقہاء کی اصطلاح میں جو امر مشکل ہوتا ہے وہ ناممکن کے درجہ میں شمار کیا جاتا ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص یہ قسم کھائے کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا ، یہاں غور کرنا پڑے گا کہ وہ درخت بذات خود اس قابل ہے کہ اس کو کھایا جا سکتا ہے مثلاً گنا ۔ یا ایسا درخت ہے جس کے پھل وغیرہ کھائے جاتے ہیں ۔ اور اس کے پھلوں وغیرہ سے تیار کی ہوئی چیزیں زیادہ تر استعمال نہیں ہوتیں ۔ مثلاً شکر یا

عرق وغیرہ ، کیونکہ درخت کی ان چیزوں کو جن میں صنعت کو زیادہ دخل ہو درخت کی پیداواری اشیاء میں شامل نہیں کیا جاتا ، تو اب یہاں کلام سے وہ اشیاء مراد ہونگی جو درخت سے پیدا ہوتی ہیں ، گویا درخت کا نام لے کر (جو پیداوار کا سبب ہے) اس کے پھل وغیرہ (جو کہ مسبب ہیں مجازاً) مراد لئے گئے اور اگر ایسا درخت ہے جس میں پھل پھول نہیں آتا تو وہاں اس درخت سے مجازاً اس کی قیمت کا کھانا مراد ہوگا ، حتیٰ کہ اگر اس درخت کی چھال یا پتے یا لکڑی چبا ڈالی تو اس سے قسم نہ ٹوٹے گی ۔

(تتمہ)

حقیقت اور مجاز کی دو قسمیں ہیں ۔ ایک صریح ، دوسری کنائی ، صریح حقیقت اور مجاز وہ ہے جس کے زبان سے نکلتے ہی کلام کے معنی واضح طور پر فوراً ذہن میں آ جائیں ۔ مجاز کی اس قسم کا حکم شرعاً بغیر کسی حجت و دلیل کے ثابت ہو جاتا ہے ، دوسری قسم کنائی وہ ہے جس کا معنی اصولیوں کے نزدیک فی نفسہ پوشیدہ رہے اور بغیر کسی وضاحت و حجت کے سمجھا نہ جا سکے ۔ اس کا حکم بغیر حجت ثابت نہ ہوگا ۔ چنانچہ ظاہر ۔ نفس ، مفسر ، اور محکم ، اور وہ مشترک جو اپنے متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی میں مشہور ہو چکا ہو اور وہ مجاز جو اپنے مجازی معنی میں غالب الاستعمال ہو حتیٰ کہ اس کے حقیقی معنی متروک ہو چکے ہوں ۔ یہ تمام اقسام بالاتفاق صریح قسم میں داخل ہیں ۔ لیکن وہ مجاز جس کا حقیقی معنی متروک نہ ہوا ہو ۔ امام اعظم کے نزدیک صریح کی قسم ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ۔

اور خفی ، مشکل اور مجاز غیر مشہور کنائی کے اقسام ہیں ۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے (سبحان اللہ) کہنے کا ارادہ کیا اور غلطی سے اس کی زبان سے نکل گیا (تو آزاد ہے) یا (تجھے طلاق ہے) تو بغیر ارادے و نیت کے آزادی اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ کلام اپنے معنی میں صریح ہے جس کے لئے کسی نیت کی ضرورت نہیں ۔ لیکن اگر صریح کلام کو اس کے صریح معنی سے پھیر کر دوسرے معنی میں استعمال کی نیت کی گئی مثلاً عورت سے کہا کہ (تو طلاق ہے) اور نیت یہ کی تھی کہ بندش سے آزاد کر دی گئی ہے ۔ کھول دی گئی ہے ، تو عدالتی حکم میں اب بھی طلاق ہی کا حکم دیا جائے گا ۔ البتہ دیانتاً طلاق نہ ہوگی ۔ (تحریر ملخصاً) صاحب تحریر نے کہا ہے کہ

عقل تو یہ کہتی ہے کہ غلطی کی صورت میں بھی قضاء طلاق ثابت ہو اور دیانتاً ثابت نہ ہو۔

(تنبیہ)

حقیقت و مجاز کی بحث میں کنایہ کے لفظ کو صریح کے مقابلے میں رکھا گیا ہے، اس کے معنی یہاں وہ نہیں ہیں جو طلاق بالکنایہ میں مراد لئے جاتے ہیں وہاں کنایہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ الفاظ طلاق کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں بلکہ ان الفاظ میں طلاق وغیر طلاق دونوں معنوں کا احتمال ہے۔ (ردالمحتار) اسی لئے تحریر میں کہا گیا ہے کہ ان الفاظ کی نسبت طلاق کے معنی کی طرف مجازی ہوتی ہے۔ اس کے یہ مطلب نہیں ہیں کہ یہ الفاظ طلاق کیلئے کنایہ ہیں کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو پھر طلاق بالکنایہ کے تمام الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ان الفاظ میں سے صرف چند الفاظ ایسے ہیں جن سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔

(فائدہ)

نیت کا اعتبار دیانت میں ہوا کرتا ہے، عدالتی کارروائی (قضا) میں نہیں ہوا کرتا، اس کی حکمت کو صاحب مستصفیٰ نے واضح کرتے ہوئے اپنی کتاب میں لکھا ہے: احکام شریعت اور تمام بندوں کے ہر قسم کے املاک میں حاکم مطلق اللہ تبارک تعالی کی ذات مقدس ہے، چنانچہ اللہ بزرگ و برتر نے املاک العباد میں ان کے حصول اور زوال کی بنیاد الفاظ پر رکھی ہے فقط ارادے (نیت) پر نہیں رکھی۔ اور شریعت کے احکام کی بنیاد محض الفاظ پر نہیں ہوتی بلکہ شارع کی مرضی اور اس کے ارادے پر ہوا کرتی ہے، جو کہ قرائن اور دیگر دلالات سے ظاہر ہوتا ہے اور ان قرائن میں سے کوئی امر بھی لفظی نہیں ہوتا، اس کو اس طرح سمجھیئے کہ ایک شخص کسی تاجر کے مال کو اس کے سامنے کسی شخص کے ہاتھ دوگنی قیمت سے فروخت کرے۔ اور اس معاملے کو دیکھ کر تاجر (مالک) کے چہرے پر خوشی و مسرت کے آثار ظاہر ہو جائیں لیکن تاجر کی زبان سے ایسا کوئی لفظ نہ نکلے جو فروخت کرنے والے کو نائب قرار دینے والا ہو اور

نہ کوئی ایسا فعل سرزد ہو جو لفظوں کا قائم مقام ہو سکتا ہو۔ مثلاً (تاجر کا) قیمت کو اپنے قبضہ میں کر لینا یا فروخت کنندہ سے مال کی قیمت کا مطالبہ کرنا ۔ تو تاجر کی اس قلبی کیفیت اور ارادے سے جس کا اثر اس کے چہرے پر ظاہر ہوا تھا بیع نافذ نہ ہوگی ۔ الا یہ کہ اس تاجر نے فروخت کنندہ کو یا تو پہلے سے (لفظی) اجازت دی ہو یا بعد میں اجازت دے دے ۔ یہی قول ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ، بخلاف شرعی احکام کے ، اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل کیا گیا اور آپ نے اس پر سکوت اختیار فرمایا تو یہ سکوت آپ کی رضامندی پر دلیل ہوگا اور حکم ثابت متصور ہوگا ، بلکہ بندوں کے تصرفات میں شرع نے کچھ زیادہ تنگی رکھی ہے ۔ حتی کہ بعض احکام ایسے ہیں کہ وہ ہر قسم کے الفاظ سے ثابت نہیں ہوتے بلکہ ان کے لئے بعض مخصوص الفاظ مقرر ہوتے ہیں ۔ چنانچہ عتق (آزادی) کے لفظ سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن طلاق کے لفظ سے غلام کی آزادی واقع نہ ہوگی ۔ اور اجارہ کا عقد ، اجارہ کے لفظ سے منعقد ہو جائے گا لیکن بیع کے لفظ سے منعقد نہ ہوگا حالانکہ اجارے میں بھی ایک شئی کی منفعت کی بیع ہوا کرتی ہے ۔ جیسا کہ فقہاء نے اجارے کی بحث میں اس امر کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ اس سے ثابت ہوا کہ قلبی ارادہ (نیت) دیانۃً تو قابل اعتبار ہے لیکن حکماً (قضاءًا) قابل اعتبار نہیں ۔

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ بعض موقعہ پر جس طرح نیت دیانتہً قابل اعتبار ہوتی ہے اسی طرح قضاءًا (حکماً) بھی قابل اعتبار ہوتی ہے ۔ مثلاً ایک شخص تمام اشیاء کی طرف حرام کی نسبت کرکے اس طرح کہے ((ہر حلال مجھ پر حرام ہے)) بدائع میں لکھا ہے کہ اس کلام کے وقت اگر کوئی نیت موجود نہ تھی تو اس سے کلام کی مراد کھانے پینے کی اشیاء ہونگی ۔ لیکن اگر مخصوص طور پر کھانے کی اشیاء کی نیت تھی یا پینے کی اشیاء کی یا کسی مخصوص لباس کی یا مخصوص طور پر اپنی زوجہ کی (حرمت کی) تو کلام سے دیانۃً و قضاءًا ہر دو اعتبار سے وہی مراد لی جائے گی جس کی اس شخص نے نیت کی ہوگی ۔

اس کا جواب (کتاب) مستصفیٰ کی ایلاء کی بحث میں مذکور ہے فرمایا ہے کہ : اگر ایک شخص تمام انواع کی طرف حرمت کی نسبت کرتے ہوئے اس طرح قسم کھائے ((ہر حلال میرے لئے حرام ہے)) اس صورت میں اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا یہ کلام استحساناً کھانے پینے کی اشیاء پر محمول ہوگا ، اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس کلام کے

ختم ہوتے ہی اس کی قسم ٹوٹ جائے ، امام زفر کا یہی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو لفظ عمومی شکل میں استعمال کیا گیا ہو وہ اپنے تمام افراد و انواع کو شامل ہوگا۔ چنانچہ اس کلام میں تمام حلال افراد داخل ہونگے۔ اور جیسے ہی یہ شخص اپنے اس قسمیہ کلام کو ختم کرے گا لامحالہ کسی حلال کا مرتکب ہو جائے گا ، اور قسم کا پورا ہونا ممکن نہ رہے گا ، قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس عام لفظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر اس سے حلال کا ہر فرد مراد لیا گیا حتیٰ کہ مباح بھی مثلاً آنکھ کھولنا ، آنکھ نیچی رکھنا ، سانس لینا۔ سانس روک لینا اور دیگر حرکات و سکنات جو مباح اور حلال کا ایک نوع ہیں) اور یہ ایسے امور ہیں کہ کسی انسان کو ان کے وجود میں آنے سے کوئی چارۂ کار نہیں ، اور ایک عاقل شخص اپنی قسم کے ذریعہ اپنے آپ کو ایسے افعال سے نہیں روک سکتا جن سے رک جانا اس کی طاقت سے خارج ہو۔ اس لئے اس لفظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ لامحالہ کلام خصوصیت پر محمول ہوگا اور اس کا یہی معنی ہوگا کہ عرف و عادۃ کے مطابق کھانے پینے کی اشیاء مراد لی جائیں کیونکہ عرف میں یہ کلام اسی قسم کی اشیاء کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے۔ (لا یستوی اصحاب النار واصحاب الجنة) اہل دوزخ اور اہل جنت برابر نہیں ہو سکتے۔ اس موقعہ پر آیت کی عبارت کے عموم پر عمل کرنا۔ ممکن نہیں تھا ، اس لئے کہ مسلم اور کافر کے درمیان کثیر اشیاء میں مماثلت ثابت و موجود ہے لہذا آیت کے حکم کو خصوص پر محمول کرنا لازمی ہوگا ، وہ اس طرح کہ آیت کا منشاء یہ ہوگا کہ مسلم اور کافر کے دنیاوی اعمال نتیجہ میں برابر نہیں ہو سکتے یا یہ کہ آخرت میں دونوں جزاء دیئے جانے میں برابر نہیں ہونگے ، چنانچہ اسی طرح ہمارے سابقہ بیان کردہ مسئلہ میں سمجھ لیا جائے۔ لہذا اگر قسم کھانے والے نے اپنی عبارت سے لباس یا اپنی بیوی کی نیت کی تھی تو یہ سب حرمت میں شامل ہو جائیں گے اور ان اشیاء میں سے جس پر عمل کرے گا قسم میں حانث ہو جائے گا اور قسم ٹوٹ جانے سے اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا ، اس لئے کہ اس کے کلام کے الفاظ تمام مباحات کو شامل ہیں ، ہم نے ان کو کھانے پینے کی اشیاء پر خصوصیت کے ساتھ عرف کی وجہ سے محمول کیا تھا ، چنانچہ اگر متکلم ان مخصوص اشیاء کے ماسوا دیگر مباحات کے ارادے کا اظہار کرے گا ، خصوصاً جبکہ اس کا یہ ارادہ اس کے حق میں کسی دشواری کا سبب ہوگا تو اس کے ارادے کے مطابق ہی

حکم دیا جائے گا کیونکہ اس کے کلام میں عموم موجود تھا جو دیگر مباحات مراد لینے کا بھی محتمل تھا ۔ لہذا اگر اس نے اپنے کلام کے لفظ سے صرف کھانے کی شئی مراد لی یا محض پینے کی مراد لی یا اپنی زوجہ (کی حرمت) مراد لی تو اس کے متعلق اس کا قول دیانۃً اور قضاءً ہر طرح معتبر ہوگا ۔

اس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ جو لفظ اپنے عموم میں متروک العمل ہوتا ہے وہ خصوص پر محمول کیا جاتا ہے ۔ اب جب کہ متکلم نے کسی خاص فرد کو مراد لیا ہوگا اور دوسرے کو چھوڑ دیا ہوگا تو اس کا یہ عمل ظاہر کلام کو متروک کر دینا سمجھا جائے گا ، اور اس صورت میں وہ شخص اس مقرر اصول کے موافقت کرنے والا تصور کیا جائے گا ۔ اور اگر قائل نے اس طرح کہا (ہر حلال میرے اوپر حرام ہے) اور اس سے اپنی زوجہ کو مراد لیا تو ایسی صورت میں اس کی زوجہ اور کھانے پینے کی اشیاء تمام حرمت میں شامل ہونگی ۔ اس لئے کہ کھانے پینے کی اشیاء اس کے ظاہر کلام میں (عرفاً) پہلے سے شامل تھیں اور ان کی اس نے نفی نہیں کی اس لئے یہ کلام میں بدستور شامل رہیں گی ۔ بخلاف اول صورت کے ، اس لئے کہ اول صورت میں اس شخص نے اپنے ارادے میں اپنی زوجہ کو متعین کر دیا تھا (جس سے دوسری اشیاء کی نفی ہو گئی تھی)۔

خلاصہ یہ کہ نیت و ارادہ قضاءً ایسے لفظ میں عمل کرے گا ۔ اس لئے کہ جب کلام کے عموم پر عمل نہ ہو سکے گا تو کلام کا ظاہر معنی ترک کرنا ہوگا اور متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ عام لفظ کو اس کے مشمولہ افراد میں سے جن کی طرف لے جانا چاہے لے جائے ۔ کیونکہ یہاں اس کے اس عمل سے ظاہر کا ترک کرنا لازم نہ آئے گا (بلکہ اس اصول پر عمل کرنا لازم آئے گا) ۔ اس وجہ سے اس کے قول کو تسلیم کر لیا جائے گا ۔

(مسئلہ)

جب کوئی لفظ اپنے حقیقی اور مجازی دونوں معنی میں مستعمل ہو لیکن مجازی معنی میں اس کا استعمال غالب ہو تو ایسے موقع پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حقیقی معنی معتبر ہوگا ، اور ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجازی معنی معتبر ہوگا ۔ ان دونوں حضرات نے غلبۂ استعمال کے غلبہ کو مرجح قرار دیا

ہے اور امام نے اس ترجیح کو معتبر نہیں تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ امام کے نزدیک علت کی زیادتی مرجح نہیں ہوا کرتی ۔ مثلاً (دو گواہ شرعاً کامل حجت قرار دیئے گئے ہیں) ان کی تعداد کی زیادتی مثلاً چار کی تعداد ہو جانا کسی قسم کی ترجیح کا سبب نہ ہوگا ۔ لہٰذا لفظ کی استعمالی حیثیت میں دونوں معنی (حقیقی و مجازی) یکساں ہونے ، پھر حقیقت کو حقیقت ہونے کے اعتبار سے ترجیح حاصل ہے ، مثلاً ایک شخص قسم کھائے کہ نہر سے پانی نہیں پئے گا ، یا گیہوں سے نہیں کھائے گا ۔ اس مسئلہ میں ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کلام کا حقیقی معنی مراد ہوگا اور نہر سے منہ لگا کر پانی پینا ۔ اور گیہوں کو گیہوں کی شکل میں کھانا مراد ہوگا ، اس لئے اگر اس شخص نے نہر سے چلو بھر کر یا گلاس میں پانی لے کر پیا ، یا گیہوں کی روٹی کھائی ، اس کی قسم نہ ٹوٹے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کلام کا یہ معنی ہوگا ، کہ نہر کا پانی نہیں پیئے گا اور گیہوں یا اس سے حاصل شدہ کوئی چیز نہ کھائے گا ۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک نہر سے جس طرح بھی پانی پیا ، گیہوں یا اس سے بنی ہوئی جو شئی بھی کھائی قسم ٹوٹ جائے گی قسم کا کفارہ دینا لازم آئے گا ۔ اور یہ عموم مجاز کہلاتا ہے (یعنی مجازی معنی اس طرح مراد لینا جس میں حقیقی معنی بھی ایک فرد متصور ہو کر شامل ہو جائے) اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف و استعمال میں ایسے کلام کے معنی اسی طرح مراد ہوا کرتے ہیں ۔

اس مقام پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ گیہوں کے مسئلہ میں انسانی عادت گیہوں سے حاصل شدہ چیز کھانے کی جاری ہے بعینہ گیہوں کھانے کا عادۃً کوئی تصور موجود نہیں ہوتا ۔ چنانچہ عرف نے کلام کو گیہوں سے حاصل شدہ چیز کھانے کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے ، اور عرف عملی مخصص ہوا کرتی ہے ، اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ گیہوں کا نام غیر معین صورت میں لیا گیا ہو ، لیکن اگر کسی مخصوص قسم کے گیہوں کی طرف اشارہ کرکے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھائے گا تو اس صورت میں امام صاحبین سے متفق ہیں ۔ (تحریر ملخصاً) ۔

اور کبھی کلام کا حقیقی اور مجازی ہر دو معنی مراد لینا ناممکن و محال ہوتا ہے ایسی صورت میں کلام لغو قرار پائے گا ، آئندہ دفعہ میں اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

دفعہ : ٦٢ ((جب کسی کلام کو بامعنی قرار دینا ممکن نہ ہو تو اس کلام کو مہمل قرار دیا جائے گا ، یعنی جب کسی کلام کے حقیقی اور مجازی معنی مراد دینا ممکن نہ ہو تو اس کو مہمل قرار دیا جائے گا)) ۔

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ جب کسی کلام کا حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہو تو اس کے مجازی معنی کی طرف رجوع کرنا ہوگا ، لیکن اگر مجازی معنی بھی مراد لینا مشکل ہوا تو پھر کلام یقیناً مہمل ہونا قرار پائیگا ، کیونکہ کلام ان دو حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا ۔

اور یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ کلام کا مہمل ہونا محض اس پر منحصر نہیں ہوتا کہ اس کا حقیقی اور مجازی ہر ایک معنی مراد لینا محال ہو گیا تھا ۔ بلکہ اس کے ماسوا دیگر حالات اور بھی ایسے ہیں جن میں کلام مہمل قرار دیا جاتا ہے ۔ مثلاً ایک شخص کسی ایسے لفظ کو اپنے کلام میں استعمال کرے جو دو معنی میں مشترک ہو اور ان ہر دو معنی میں سے کسی ایک معنی کو مراد لینے کا کوئی قرینہ یا دلیل موجود نہ ہو ، جیسا کہ ایک شخص اپنے موالی کیلئے وصیت کرے اور وصیت کنندہ کا آقا جس نے اس کو آزاد کیا تھا موجود ہو اور ایسا غلام بھی موجود ہو جس کو وصیت کنندہ نے خود آزاد کیا تھا ، تو چونکہ مولی کا لفظ مذکورہ ان دونوں شخصوں پر بولا جا سکتا ہے (اور دونوں اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں جن میں یہ لفظ مشترک ہے) تو یہ وصیت (عدم قرینہ و عدم مرجح کی صورت میں) باطل ہوگی ۔ کیونکہ مولی کے لفظ کا اطلاق ہر دو مذکورہ معنی پر برابر درجہ کا ہے اور ہر معنی کے مقاصد مختلف ہیں ۔ اگر وصیت اول مولی (یعنی اپنے آقا) کیلئے کی ہے تو اس وصیت سے موصی کا مقصد یہ ہوگا کہ اس کے اس احسان کا بدلہ دے جو اس کے آقا نے اس کو آزاد کرکے اس پر کیا تھا ۔ اور اگر دوسرا مولی مراد ہوا (یعنی وہ غلام جس کو اس نے خود آزاد کیا تھا) تو چونکہ موصی

نے خود اس کو آزاد کرکے احسان کیا تھا اس احسان میں مزید اضافہ کرنا مقصود ہوگا ۔ لہذا دفعہ ھذا میں یعنی کے لفظ سے جو دفعہ کی عبارت کی تفسیر کی گئی ہے ، وہ حصر (تخصیص) کیلئے نہیں ہے ۔ بلکہ مثال کے طور پر کی گئی ہے ، کیونکہ کلام کے مہمل قرار پا جانے کے دیگر طریقے اور بھی موجود ہیں ۔ ان کے منجملہ ایک طریقہ تو یہی ہے جو اس دفعہ میں بیان کیا گیا ہے کہ جب کلام کا حقیقی اور مجازی ہر دو معنی ناممکن ہو تو کلام مہمل ہو جائے گا ۔ جیسا کہ زوجہ جس کا نسب کسی سے معروف و مشہور ہو اور شوہر اس کو اپنی بیٹی کہے جس کا دفعہ (٦٠) میں بیان ہو چکا ہے ، وہاں ملاحظہ کریں ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کلام میں کسی ایسے لفظ کا استعمال کیا جائے جو دو معنی میں مشترک ہو اور کسی ایک معنی مراد لینے کیلئے کوئی مرجح موجود نہ ہو ، تیسری صورت یہ ہے کہ اس کلام کی صحت کو شرع نے متعذر قرار دے دیا ہو ، جیسا کہ دفعہ (٦٠) میں یہ مسئلہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ایک شخص اپنی دو بیویوں سے ایک کو مخاطب ہوکر کہے تجھ کو چار طلاق ۔ باقی مسئلہ دفعہ (٦٠) میں ملاحظہ ہو جس کو اشباہ نے (فتاوی) خانیہ سے نقل کیا ہے ۔

اسی مہمل کلام کے اقسام میں تمام غیر صحیح دعاوی کی صورتیں بھی داخل ہیں ۔ مثلاً ایک شخص دوسرے پر کسی ایسی شئی کا دعوی کرے جو عقلاً اور عادةً محال ہو جیسا کہ ایک شخص اپنے سے زیادہ عمر والے شخص پر یا کسی معروف النسب شخص پر اپنے بیٹا ہونے کا دعوی کرے ، یہ اس کا دعوی مہمل اور لغو ہوگا کیونکہ اس کا جھوٹا ہونا عقلاً و شرعاً ہر طرح ظاہر ہے ملاحظہ ہو دفعہ (١٦٢٩) ۔ یا کوئی شخص ایسا دعوی کرے جس کی تکذیب حواس ظاہر سے ہوتی ہو ، جیسا کہ ایک ایسا شخص جس کے دونوں ہاتھ صحیح و سالم موجود ہیں کسی دوسرے شخص پر یہ دعوی کرے کہ اس نے اس کے دونوں ہاتھ کاٹ دیئے ہیں لہذا دیت دلوائی جائے ۔ اسی طرح اس قسم کا اقرار بھی لغو ہوگا ، اگر اس طرح اقرار کیا کہ میں نے تیرے ہاتھ کاٹ دیئے ، حالانکہ مخاطب کے دونوں ہاتھ صحیح سالم موجود تھے تو یہ کلام لغو ہوگا ۔

اسی طرح مریض کا مرض موت کی حالت میں وارث کیلئے وصیت کرنا یا دین کا اقرار کرنا باطل ہوگا ، جس کی وجہ یہ ہوگی کہ ورثاء کا حق اس کے مال سے متعلق ہو چکا ہوگا اور یہ شخص (مریض) اپنی وصیت کے ذریعہ کسی ایک وارث کو اپنے مال کا

زیادہ حصہ دلا کر دوسروں کی حق تلفی کرنے والا متصور ہوگا ، اسی وجہ سے اگر باقی ورثاء اس کی وصیت یا اقرار پر رضامندی کا اظہار کر دیں گے تو اس کی وصیت اور دین کا اقرار صحیح المعنی ہو کر قابل عمل ہو جائے گا ، مہمل نہ سمجھا جائے گا (مبسوط) اسی کتاب میں ہے کہ اگر ایک شخص اپنے کسی وارث اور اس کے ہمراہ کسی غیر کیلئے وصیت کرے گا ، یہ وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس صورت میں وارث کی (خصوصی) منفعت موجود ہے ، ایک غیر شخص جس شئی کا وصیت کے ذریعہ مالک ہوگا اس میں وارث بھی شریک ہوگا ۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وارث اور غیر شخص کے حق میں علیحدہ علیحدہ وصیت کرے تو غیر کے حق میں وصیت صحیح ہوگی ، کیونکہ غیر شخص کا عقد وصیت مستقل عقد ہوگا جس سے وارث غیر متعلق ہوگا ۔ اس کی صحت سے وارث کو کسی قسم کی منفعت حاصل نہیں ہوگی لیکن اشتراکی صورت میں دونوں کے حق میں بالاشتراک اقرار ہوگا اور اس میں وارث کی منفعت واضح طور پر موجود ہوگی۔ اگر اس عقد کو ہم صحیح قرار دیں گے تو وارث کا منتفع ہونا ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر ایک وارث دوسرے وارث کے حق میں کسی زائد حصہ کا اقرار کرے ۔ مثلاً کہے کہ باپ کی وراثت میں میرا حصہ ایک تہائی ہے اور میرے بھائی کا حصہ دو تہائی ہے ، یا اپنا پورا حق دوسرے کیلئے چھوڑ دے ، تو یہ اقرار صحیح نہ ہو گا ۔ اس لئے کہ وراثت ایک جبری امر ہے جو کسی کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوا کرتا ۔ اسی کی مثل مستحقین وقف میں سے اگر ایک مستحق یہ کہے کہ اپنے وقف کا حصہ میں نے فلاں مستحق کے حق میں چھوڑا ۔ یہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس مستحق کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے کہ اپنے حصہ کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کرے ، ایسے عمل سے واقف کی شرط کی مخالفت لازم آئے گی (جو جائز نہیں) البتہ اگر اس طرح اقرار کیا کہ وقف کی یہ آمدنی میرا حق نہیں بلکہ فلاں کا حق ہے تو یہ اقرار اس امکان کی بنا پر صحیح ہوگا کہ ہم یہ تصور کرلیں کہ واقف نے اس آمدنی کو مقرلہ ، کیلئے مقرر کیا تھا (در مختار و رد المحتار)۔

اسی طرح اگر شوہر نے اپنی زوجہ کیلئے گذشتہ زمانے کے نفقہ کے سلسلہ میں دین کا اقرار کیا ، اور یہ نفقہ شوہر پر نہ تو تراضی طرفین کی بنا پر واجب شدہ تھا اور نہ حاکم کے حکم کے ذریعہ واجب ہوا تھا ۔ یا اس نفقہ کے دین ہونے کا اقرار کیا جو عورت کے نشوز شوہر کی نافرمانی کے زمانے کا تھا ، اور عورت نے اس امر کا اعتراف کیا

تھا کہ اس نفقہ کے متعلق نہ تراضی طرفین تھی اور نہ قضاء قاضی ۔ اور عورت نے واقعی نشوز اختیار کیا ہوا تھا ، اس صورت میں شوہر کا (اقراری کلام لغو ہوگا) اس کے ذمہ کوئی دین لازم نہ ہوگا ۔ کیونکہ شریعت نے ناشزہ زوجہ کا نفقہ اور گذشتہ ایام کا نفقہ شوہر پر لازم نہیں کیا ہے جب تک کہ طرفین کی باہمی رضامندی یا حاکم کا فیصلہ اس کے متعلق موجود نہ ہو ۔

ان فروعی مسائل سے آپ پر یہ واضح ہو جائے گا کہ کلام کا مہمل ہونا محض حقیقت اور مجاز کے ناممکن ہونے کی صورت پر موقوف نہیں ہے اور نہ لفظ کے مشترک ہونے اور قرائن نہ پائے جانے پر موقوف ہے ، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ شریعت کے حکم کے تصادم کی وجہ سے کلام مہمل قرار دے دیا جاتا ہے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حقیقت و مجاز کے تعذر اور اشتراک کے وجود سے کلام غیر معقول ہونے کی بنا پر مہمل ہو جاتا ہے اور شرعی تصادم کی صورت میں باوجود معقول ہونے کے محض شریعت کے متصادم ہونے کی بنا پر مہمل قرار دیا جاتا ہے ۔

(مزید توجیہ)

اس دفعہ اور اس سے سابقہ دو دفعات سے معلوم ہوا کہ ایک عاقل انسان کے کلام کو حتی الامکان مہمل ہونے سے محفوظ رکھا جائے گا لیکن یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا کوئی ایسا طریقہ ممکن ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ امکانی درجہ کیا ہو سکتا ہے تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ یہاں امکان موجود ہے اور فلاں مقام پر امکان نہیں ہے . کیا اس امکانی صورت میں ہمارا یہ طریقہ بھی شامل ہو سکتا ہے کہ ہم جس طریقہ سے ہو کلام کی صحت کے قائل ہو جائیں حتی کہ اگر متکلم کے کلام میں کوئی کلمہ محذوف کرنا پڑے تو اس کو محذوف تسلیم کرکے کلام کو صحیح قرار دے دیں ۔ مثلاً ایک مریض (مرض موت میں مبتلا) کسی ایسے شخص کے حق میں جو کسی دوسرے شخص کا بیٹا ہونے میں معروف ہو ، یہ کہے ((تو میرا بیٹا ہے)) تو کیا یہاں یہ عبارت (تجھ کو میرے مال کا اتنا حصہ دیا جائے گا جو) میرے بیٹے کا حصہ ہوگا ، محذوف تصور کرکے اس کلام کو صحیح قرار دیا جا سکے گا ، تاکہ کلام مہمل ہونے سے محفوظ رہ سکے ۔

لہذا اس امر کو سمجھنے کیلئے یاد رکھیئے کہ کسی عاقل کے کلام کو کبھی تو اس

طرح صحیح قرار دیا جاتا ہے کہ حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان مجاز کے جو علاقے ہوتے ہیں ان میں سے کسی علاقہ کا وجود ممکن ہوتا ہے، اور کلام کو مجاز پر محمول کر لیا جاتا ہے اور اس کی مثالیں دفعہ (۱۲) میں بیان کی جا چکی ہیں - اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حقیقی معنی کلام میں (لفظ یا الفاظ) کے محذوف تسلیم کئے بغیر صحیح قرار نہیں پاتا - جیسا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے ((و اسئل القریة)) گاؤں سے دریافت کیجیئے، یعنی گاؤں کے رہنے والوں سے دریافت کیجیئے (چنانچہ یہاں، اہل کا لفظ محذوف تسلیم کرنا ہوگا) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (رفع عن امتی الخطاء و النسیان) میری امت سے خطا اور بھول اٹھا دی گئی ہے، یعنی خطا و نسیان کے افعال پر کوئی مؤاخذہ نہ ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ (ان دونوں حالتوں کے عمل پر) آخرت میں عذاب نہ ہوگا - اس لئے کہ اگر یہ معنی مراد نہ ہوں تو کلام الہی میں جو کہ ہر طرح معصوم ہے کذب لازم آ جائے گا - اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں خطا اور بھول کا واقع ہونا ہمہ وقت موجود ہے تو ایسی صورت میں دونوں کا آپؐ کی امت سے اٹھائے جانے کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے) اور اس قسم کا مجاز لغت عرب میں مستعمل ہے، یہ ایسا نہ ہوگا جیسے یہ کہدیں کہ رو بستر اور فانوس اور پیالہ لپیٹ دو یا نیچے سے کھینچ لے، چنانچہ حذف کی اتنی مقدار ہو جس کو کلام اپنی صحت کیلئے خود چاہتا ہو حذف کرنا صحیح ہوگا - اور کبھی محذوف حکم شرعی کا مقتضاء ہوتا ہے (جس کے محذوف تسلیم کئے بغیر شرع کلام کی صحت کا حکم نہیں دیتی) جیسا کہ ایک شخص دوسرے شخص سے اس طرح کہے (ایک ہزار کے بدلے اپنا غلام میری جانب سے آزاد کر دو) چنانچہ شریعت اس کلام میں یہ حکم دیتی ہے کہ غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہو جائے گا جب کہ مامور نے اس کے کہنے کے مطابق عمل کر دیا - اور اس حکم دینے والے کی عبارت کو یہ تصور کیا جائے گا کہ اس نے اس طرح کلام کیا تھا اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار روپیہ میں فروخت کر دو اس کے بعد پھر میری طرف سے آزاد کر دو -

ہماری اس تمہید سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ کلام کی صحت اور اس کا عمل مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کو اختیار کرنے سے ہو سکے گا - ایسا نہ ہوگا کہ جس طرح دل چاہے کلام کو صحیح قرار دے دیا جائے، کیونکہ اگر اس کو جائز کہدیا جائے تو پھر ہر شخص کو یہ موقعہ مل جائے گا کہ وہ اپنے کلام کے متعلق یہ کہدے کہ

میں نے اس سے فلاں معنی مراد لیا تھا ، خواہ کلام اس کے مجازی ہونے یا محذوف ہونے کو چاھتا ہو یا نہ چاھتا ہو اور پھر تمام معاملات اور حقوق کے تحفظ کا نظام درھم برھم ہو جائے۔

دفعہ :٦٣ ((کسی شئی کے ایسے بعض حصہ کو ذکر کر دینا جو اس شئی سے علیحدہ نہ کیا جا سکے پوری شئی کے ذکر کرنے کے مثل متصور ہوگا)) ۔

یہ دفعہ دراصل دفعہ (٦٢) پر مبنی ہے، یعنی جب یہ امر اصل قرار پا گیا کہ عاقل کے کلام کو بامعنی کر دینا اس کے مہمل قرار دینے سے افضل ہے۔ لہذا ہر وہ امر جس کا تجزیہ ناممکن ہو اس میں بعض (حصہ) کا ذکر کر دینا ایسا ہوگا جیسے کل شئی کو حکم بیان کر دیا گیا ہو۔ اس لئے اس موقعہ پر دو صورتیں ھی ممکن ھیں ۔ ایک یہ کہ بعض کے حکم کو کل کا حکم قرار دیا جائے تاکہ کلام قابل عمل رھے ، یا یہ کہ ایسا نہ کیا جائے تو کلام مہمل قرار پا جائے ، لیکن مہمل قرار پانے سے یہ افضل ہوتا ہے کہ اس کو بامعنی قرار دے کر قابل عمل کر دیا جائے ۔ ہم اس حالت میں تجزیہ نہ کریں گے (تاکہ کلام مہمل قرار پانے سے محفوظ رھے) ۔

اور یہ تجزیہ نہ کرنے کی صورت حسب ذیل معاملات میں وقوع پذیر ہوتی ہے مثلاً طلاق ، قصاص ، کفالہ بالنفس، شفعہ ، وصیت الاب اور ولایت۔

لیکن مالکانہ تصرفات میں تجزیہ ممکن ہوتا ہے ، مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے اپنا نصف مکان یا ایک چوتھائی مکان کا حصہ فروخت کر دیا تو یہ قول صحیح ہوگا ، اور یہاں بعض حصہ کا حکم کل کے حق میں صحیح نہ ہوگا ۔

لیکن طلاق کی صورت میں اگر ایک شخص اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ میں نے تجھ کو نصف طلاق یا ایک چوتھائی طلاق دی تو ایک پوری رجعی طلاق واقع ہوگی اور یہاں نصف یا ایک چوتھائی کا ذکر ایسا ہوگا جیسا کہ مکمل ایک طلاق کہا گیا ہو۔ کیونکہ طلاق ایسی اشیاء میں سے نہیں ہے کہ اس کے حصہ ہو سکیں ۔ ظاہر ہے کہ جو چیز طلاق کا محل ہے اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے نصف کو حرام اور نصف حصہ کو حلال

قرار دیا جا سکے ، تنویر میں کہا ہے کہ طلاق کا حصہ کامل ایک طلاق سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کے حصے نہیں ہو سکتے ۔ لیکن ایسی صورت میں ایسی ناقابل تقسیم شئی کے کسی حصہ کا نام لیکر اس کی استثناء کی گئی تو اب پورا کلام لغو ہو جائے گا ۔ چنانچہ تعلیق طلاق کے باب کے آخر میں کہا گیا ہے کہ اگر طلاق کے کسی حصہ کو خارج (مستثنیٰ) کیا گیا تو کلام لغو قرار دیا جائے گا ۔ برخلاف طلاق واقع کرنے کے ، چنانچہ اگر کسی شخص نے اس طرح کہا کہ تجھے ڈھائی طلاقیں ہیں تو اس صورت میں تین ہی واقع ہونگی ، (کیونکہ اب اس کلام کے معنی بصورت استثناء یہ ہونگے کہ ہو تجھے تین طلاقیں ہیں مگر ان تین میں سے نصف نہیں ،، لہذا یہ استثناء لغو قرار پائے گی) اور اس کی وجہ مبسوط کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ طلاق واقع کرنے کے حصے اس کے محل میں ایک مخصوص معنی کی بنا پر نہیں ہو سکتے ۔ لیکن استثناء کی صورت میں یہ بات موجود نہیں ہے لہذا کل طلاقیں واقع ہو جائیں گی ۔ چنانچہ جب طلاق کا نصف حصہ مستثنیٰ کیا گیا تو متکلم کے کلام کے معنی یہ ہوئے کہ (۳) طلاق میں سے ڈھائی طلاق واقع ہوں (اور یہ ممکن نہیں) لہذا پوری تین واقع ہونگی . (یعنی ایک پوری اور اس کے بعد ڈیڑھ کی بجائے دو پوری) رد المختار نے فتح القدیر سے بھی یہی نقل کیا ہے ۔ یہی قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ، لیکن امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طلاق کے واقع کرنے میں جسطرح حصے نہیں ہو سکتے اسی طرح استثناء کی صورت میں بھی نہیں ہو سکتے ، گویا ان کے نزدیک گذشتہ صورت میں طلاق دھندہ کا یہ قول (کہ تجھے تین طلاقیں ہیں مگر ان میں سے نصف نہیں) گویا ایسا سمجھا جائے گا کہ تجھے ایک کو مستثنیٰ کرکے تین طلاقیں ہیں ، ، لہذا دو طلاقیں واقع ہونگی ، لیکن پسندیدہ قول امام محمد رحمۃ علیہ کا ہے اسی کو علائی نے برقرار رکھا ہے ۔

لیکن کفالہ بالنفس ، تنویر میں ہے کہ منعقد ہو جاتا ہے ، مثلاً ایک پھیلے ہوئے حصہ کا کفالہ اس طرح کہہ کر کرے : میں تمہارے لئے اس مکفول کے نصف حصہ کا یا ایک چوتھائی حصہ کا کفیل ہوں ۔ کیونکہ ایک ذات کی کفالت میں اس کے اس طرح حصے نہیں کئے جا سکتے کہ اس کا کچھ حصہ زیر کفالت ہو اور کچھ حصہ زیر کفالت نہ ہو ۔ لیکن اگر کفیل نے خود اپنی ذات کے متعلق اس طرح کفالت کی کہ میں اپنی ذات کے آدھے یا ایک چوتھائی کا تمہارے حق میں کفیل ہوں تو اس صورت میں کفالہ درست نہ ہوگا ۔ لہذا دونوں صورتوں میں فرق پر غور کریں ۔

لیکن قصاص تو بدائع الصنائع وغیرہ میں مذکور ہے کہ اس میں تجزیہ نہیں ہو سکتا ، چنانچہ اگر مقتول کا ایک ہی ولی ہو اور وہ قصاص کا بعض حصہ معاف کر دے اور بعض حصہ زیر قصاص رکھے تو کل قصاص ساقط ہو جائے گا ، کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض حصہ کو چھوڑ کر بعض حصہ سے قصاص لیا جا سکے ، اور ہمارے نزدیک یہ بھی جائز نہیں کہ جس حصہ کو زیر قصاص رکھا ہے اس کے زیر قصاص رکھنے کی بنا پر اس کے معاوضہ میں مال (بطور دیت) لے لیا جائے ، کیونکہ اس صورت میں ولی کا حق محض قصاص لے لینے کا ہے نہ کہ کوئی دوسرا ، الایہ کہ یہ معافی مال کے معاوضہ پر کی گئی ہو ، یا یہ کہ مقتول کے چند اولیاء ہوں اور ان میں سے کوئی ایک اپنے حصہ میں قصاص معاف کر دے ، تو اس وقت کل قصاص ساقط ہو جائے گا اور وہ باقی اولیاء کے حق میں مال کی صورت میں تبدیل ہو جائے گا ۔ چنانچہ اس وقت جس ولی نے اپنا حصہ قصاص کا معاف کیا ہوگا وہ دیت کے حصہ سے محروم ہوگا ، اب اس کو دیت میں سے بحیثیت وراثت کے حصہ ملے گا (نہ کہ بحیثیت دیت کے حصہ دار ہونے کے) یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی نفس سے قصاص لیا جانا ہو ۔ لیکن اگر قاتل دو شخص ہیں دو نے مل کر کسی شخص کو قتل کیا ہے اور ان دونوں سے قصاص معاف کیا گیا تو کل قصاص ساقط ہو جائے گا ۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ، اور اگر ان دو قاتلوں میں سے ایک سے قصاص معاف کیا گیا ، تو صرف اسی شخص کی ذات سے قصاص معاف ہوگا اور دوسرے کو قصاص میں قتل کرنا صحیح ہوگا ، اس لئے کہ ولی کو دونوں سے مستقلاً قصاص لینے کا حق حاصل تھا ، اور ان میں سے ایک کو چھوڑ دینے سے دوسرے کو چھوڑ دینا لازم نہیں آتا ، پھر یہ اس صورت میں ہے کہ جب ایک قصاص دو میں مشترک ہو ، اور ان دو میں سے ایک سے معاف کر دیا جائے ، لیکن اگر قاتل ایک ہو اور مقتول دو ہوں ، اور ہر دو مقتولوں کے اولیاء کا قاتل پر پورا پورا قصاص واجب ہو اور ایک مقتول کے اولیاء اپنا قصاص معاف کر دیں تو اب دوسرے مقتول کے اولیاءاپنے حق قصاص کی بنا پر قصاص کا مطالبہ بدستور کر سکیں گے ، کیونکہ ان میں سے ہر فریق مستقلاً کامل قصاص کے مطالبہ کا حقدار ہے (ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں) ۔ اور یہاں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا ۔ کیونکہ نفس قتل انسان کی زندگی کو ختم کر دینے کا نام نہیں ہے بلکہ قتل ایک ایسے فعل کا نام ہے جو زندگی کے ختم کرنے میں عادۃً مؤثر ہو جاتا ہے ، لہذا یہ خیال کر لینا کہ ایک زندگی کا دو شخصوں سے ختم کیا جانا

سمجھ میں نہیں آتا ، بلکه یه فعل (قتل کا) ہر قاتل کے حق میں ایک کامل مستقل فعل متصور ہوتا ہے ۔ لہذا دونوں فریق (اولیاء) میں سے ایک فریق کا معاف کر دینا دوسرے فریق کے حق میں اثر انداز نه ہوگا ، برخلاف اس صورت کے جبکه مقتول ایک ہو اور قاتل دو ہوں ۔

اور شفعه کے مسئله میں فقہاء نے اس امر کی تصریح کر دی ہے که اگر شفیع مشفوعه کے بعض حصه میں شفعه کا ترک کرنا تسلیم کرے گا تو کل مشفوعه میں شفعه ساقط ہو جائے گا ، اور مبسوط میں اس کی یه علت بیان کی گئی ہے که حق شفعه نه تو اپنے ثبوت میں تجزیه قبول کرتا ہے اور نه استیفاء میں تجزیه قبول کرتا ہے ، اس لئے حق شفعه کے سقوط میں بھی اس کا تجزیه ممکن نه ہوگا ۔ اور بدائع میں کہا گیا ہے که مشفوعه کے نصف اول سے تو شفعه اس لئے ساقط ہو جاتا ہے که خود شفیع نے اس کو ساقط کر دیا ہے اور دوسرے حصه سے اس لئے ساقط ہو جاتا ہے که مشتری کے حق میں ایک سودے کے دو ٹکڑے کر دینا لازم آتا ہے (جو اس کے ضرر کا باعث ہے) لہذا کل شئی میں شفعه باطل قرار پا جاتا ہے ۔

شارح علیه الرحمة نے فرمایا ہے که اس بیان اور سابقه مسائل کے بیان سے یه مستفاد ہوا که حکم میں تجزیه نه ہونا کبھی تو اس بنا پر ہوتا ہے که یه تجزیه عقلاً ناممکن ہوتا ہے جیسا که قصاص ، طلاق ، کفاله بالنفس میں بیان کیا گیا ، اور کبھی بذاته تو حکم کا تجزیه ممکن ہوتا ہے ، لیکن دوسرے کے حق میں ضرر لاحق ہونے کی بنا پر یه تجزیه نہیں کیا جاتا ، جیسا که مشتری کے سودے کی تفریق کیصورت میں کیا گیا ۔ غالباً صاحب مبسوط نے جو علت بیان کی ہے وہ زیادہ قوی ہے اس سے ہمارا بیان کردہ اشکال دور ہو جاتا ہے ، اور فقہاء کے اس مسئله سے که " اگر دو شخصوں نے کسی ایک شخص سے مکان خرید کیا تو شفیع کو یه حق حاصل ہوگا که ان میں سے ایک کے حصه پر شفعه کرے اور دوسرے کے حصه پر نه کرے " اعتراض وارد نہیں ہوتا ۔ کیونکه یہاں سودا ابتداء ہی سے متفرق واقع ہوا ہے یعنی تفریق بنیاد ہی سے موجود ہے ۔

لیکن باپ کی وصیت کا مسئله تو وہ بھی ناقابل تجزیه ہے چنانچه فتاوی ہندیه کی کتاب القسمة میں ہے ، جب قاضی کسی شخص کو کسی یتیم کے تمام امور میں وصی مقرر کر دے اور یه وصی یتیم کے حق میں زمین یا سامان کو تقسیم کر لے تو یه جائز ہوگا ، لیکن اگر کسی کو صرف یتیم کے نفقه یا کسی معینه شئی کی حفاظت کا وصی بنایا گیا ہو

تو (یہ عمل تقسیم اس وصی کا) جائز نہ ہوگا ، بخلاف باپ کے وصی کے اگر وہ کسی شخص کو کسی خاص امر کا وصی مقرر کرے تو یہ وصی یتیم کے تمام امور کا وصی ہوگا، محیط میں اسی طرح مذکور ہے ، اور وصیت کی مثل ھی ولایت کا مسئلہ ہے ، کیونکہ مبسوط میں کتاب الشفعه میں کہا گیا ہے " شفیع کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شفعہ کے ذریعہ بائع سے مکان حاصل کرلے خواہ شفیع کسی غائب کا وکیل ہو یا کسی میت کی جانب سے وصی ہو " چنانچہ مبسوط کے یہ الفاظ ھیں : اور اسی طرح اگر بائع کسی میت کا وصی ہو ، اس لئے کہ اگر میت کے تمام ورثاء بڑے (بالغ) ھیں اور میت پر دین نہیں ہے اور نہ میت نے کوئی وصیت کی ہے تاکہ مکان کو اس کے لئے فروخت کیا جائے تو ایسی صورت میں وصی مکان کو بیع نہ کر سکے گا ، اس لئے کہ اس وقت مکان کے مالک ورثاء ہونگے ، اور وہ خود اپنی ذات کے حق میں اپنی بہتری کو سمجھنے والے ہونگے ۔ اور اگر ان میں کوئی وارث نابالغ بچہ ہوا تو وصی کا پورے مکان کو فروخت کر دینا جائز ہوگا۔ اور یہی حکم اس وقت ہوگا جبکہ میت پر دین ہوگا ، یا مکان کی قیمت میں میت نے کوئی وصیت کی ہوگی ، امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے جو استحسان پر مبنی ہے ، کیونکہ قیاس یہ چاہتا تھا کہ وصی کا عمل محض نابالغ کے حصہ میں جاری ہو سکے یا محض دین اور وصیت کے موافق جاری ہو سکے ۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ مستحسن خیال کیا کہ ولایت کا وصایت پر اعتبار کیا جائے اور جس طرح وصایت قابل تجزیہ نہیں ہو سکتی اسی طرح ولایت قابل تجزیہ نہ ہوگی ۔ لہذا جب مکان کے بعض حصہ پر اس کو بیع کی ولایت حاصل ہوگی تو پورے مکان کی بیع کی ولایت حاصل ہوگی ، اور کل مکان کی بیع میں دیگر تمام ورثاء کی منفعت بھی موجود ہے کیونکہ کل مکان جس قیمت کو خریدنے والا خریدے گا اس کے ٹکڑے ٹکڑے اس قیمت پر فروخت نہ ہو سکیں گے " ۔

غلام کو تجارت کی اجازت بھی تجزیہ کے قابل نہیں ہوتی ، اس لئے کہ اس کو اجازت دینے کے یہ معنی ھیں کہ اس کے معاملاتی تصرفات سے پابندی اٹھا لی جائے ، اور اس کے حصے نہیں ہو سکتے ، لہذا اگر آقا نے اپنے غلام کو کسی ایک قسم کی تجارت کی اجازت دی تو تمام اقسام تجارت کی اجازت ہو جائے گی ، (تنویر الابصار) ۔

اس قاعدے کو مجمع الدقائق اور اشباہ اور تأسیس النظر میں اس عبارت سے بیان کیا گیا ہے ۔ (ان مالایتجزأ ، فوجود بعضه كوجود كله) یعنی جو چیز تجزیہ نہ قبول

کرے اس کے بعض اجزاء کا وجود کل کا وجود متصور ہوگا ۔ اور امام زفر کے نزدیک اس کے بعض اجزاء کا وجود کل کا وجود نہ سمجھا جائے گا ۔

اس بنیاد پر جن مسائل کا استخراج ہوتا ہے ۔ حسب ذیل ہیں :

۱ ۔ ایک شخص نے کسی عورت سے چاندی کے پانچ درہم مہر پر نکاح کیا ، تو اس صورت میں کامل دس درہم مہر مقرر سمجھا جائے گا ۔ کیونکہ مہر کا آخری درجہ حنیفہ کے نزدیک دس درہم ہیں اس سے کم مہر نہیں ہو سکتا لہذا کل مقدار دس دراہم کے بعض حصہ کا ذکر ایسا ہوگا جیسے کہ کل کا ذکر کیا گیا ہو کیونکہ مہر کے سلسلہ میں دس دراہم قابل تجزیہ نہیں ہیں ۔ لیکن امام زفر رحمة اللہ علیہ کے نزدیک عورت کا مہر مثل واجب ہوگا ، اور ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا نکاح کے وقت مہر کا نام ہی نہ لیا گیا ہو ۔

۲ ۔ جس شخص نے اپنے لئے نماز کی ایک رکعت ادا کرنے کی نذر مانی اس پر لازم ہوگا کہ دو رکعتیں ادا کرے ، اس لئے کہ یہ امر تجزیہ کے قابل نہیں ۔ لہذا ایک رکعت کا ذکرکرنا کل نماز کا ذکر کرنا متصور ہوگا، یعنی دو رکعتوں کا، اور امام زفر کے نزدیک اس شخص پر کچھ واجب نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ نماز ایک رکعت کی ہوتی ہی نہیں ۔ لہذا ایک رکعت کا ذکر دو رکعت کا ذکر نہیں تصور کیا جا سکتا ۔

۳ ۔ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا جب تجھے نصف حیض آئے تو تجھے طلاق ہے اس وقت تک اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جب تک پورا حیض نہ آئے ، کیونکہ حیض کا تجزیہ نہیں ہو سکتا ، لہذا اس کے کسی جز کا ذکر کرنا ایسا ہی ہے جیسے پورے حیض کا ذکر کر دیا گیا ہو اور امام زفر رحمة اللہ علیہ کے نزدیک پانچ یوم حیض کا خون آنے پر طلاق واقع ہو جائے گی ، کیونکہ ان کے نزدیک بعض کا ذکر کل کے ذکر کے درجہ میں نہیں ہوتا ، علی ھذا القیاس ۔

دفعہ :٦٤ ((مطلق کا حکم مطلق ھی رھے گا جب تک کسی نص یا دلیل سے اس کے مقید ھونے پر حجت قائم نہ ھو جائے)) ۔

یاد رکھیئے کہ مطلق اور مقید یہ دونوں اس خاص کی قسمیں ھیں جو عام کا مقابل ھوا کرتا ہے۔ مختار مذھب یہی ہے، (مرأۃ الاصول) ۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جو کسی متعین معنی کیلئے انفرادی صورت میں وضع کیا گیا ھو اس کے مقابل لفظ عام ہے یعنی جو کسی ایسے معین معنی کیلئے وضع کیا گیا جو کثیر التعداد افراد کو شامل ھو اور تمام افراد پر چھایا ھوا ھو، اب یہ خاص فقہاء اور اھل اصول فقہ کے نزدیک تین انواع پر مشتمل ہے، اول خصوص جنسی جیسے انسان ، دوم ، خصوص نوعی جیسے رجل، سوم ، خصوص شخصی جیسے زید (وغیرہ) ۔

چنانچہ فقہاء کے نزدیک (خصوص) جنس کی یہ تعریف ہے کہ جو ایسے کثیر افراد پر بولا جائے جو اپنے اغراض میں مختلف ھوں، خواہ حقیقت میں مختلف ھوں یا نہ ھوں، چنانچہ انسان کا لفظ عورت مرد دونوں پر بولا جاتا ہے، یہ دونوں اگرچہ حقیقت میں متفق ھیں لیکن اغراض میں مختلف ھیں ۔ لہذا ان کے لئے انسان کا لفظ جو دونوں پر چھایا ھوا ہے یہ جنس قرار پائے گا اور مرد کا لفظ نوع خاص کیونکہ یہ لفظ ان کثیر تعداد افراد پر اطلاق کیا جاتا ہے جو باھم اغراض میں متفق ھیں ، اور اس لفظ کے تحت جو فرد خاص داخل ھوگا جیسا کہ زید یا خالد یہ اخص الخاص شخص کہلائے گا ، کیونکہ یہ ایک ایسی متعینہ ذات پر بولا جاتا ہے جس میں کسی دوسرے کی شرکت نہیں ھوا کرتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ شرع میں اغراض کے تفاوت سے جنس اور نوع یا شخص کا تفاوت معتبر ھوتا ہے حقیقت کے تفاوت اور اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ۔ (چنانچہ جو لفظ کثیر التعداد افراد پر بولا جائے اگرچہ وہ سب اپنی حقیقت میں متفق ھوں لیکن اغراض میں مختلف ھوں تو اس لفظ کو جنس کہیں گے) ۔ بخلاف منطقی اصطلاح کے ، اھل منطق انسان کے لفظ کو نوع الانواع کہتے ھیں ۔(جنس نہیں کہتے) ۔

اب جبکہ اھل شریعت نے انسان کو مرد اور عورت کیلئے مختلف الاغراض ھونے کی

بنا پر جنس قرار دیا ہے اور ان دونوں میں اغراض و مقاصد کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ : اگر ایک شخص کسی سے غلام خریدے اور اس کے بعد یہ کنیز ظاہر ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی کیونکہ کنیز غلام سے اپنی جنس میں مختلف ہے، البتہ اگر نوع کا اختلاف ہوتا تو بیع منعقد ہو جاتی۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ بیع کا معاملہ چوپائے میں واقع ہوا ہو تو بیع منعقد ہو جائے گی کیونکہ چوپائے میں نرومادہ مختلف الجنس نہیں سمجھے جاتے، ان میں اتنا فاحش (زائد) تفاوت اغراض میں نہیں ہوتا جس کی بنا پر ان کو مختلف الاغراض خیال کرکے مختلف الجنس تصور کر لیا جائے۔

اب چونکہ خاص ایک ایسے واحد معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے جس میں جنسی یا نوعی یا بربنائے حقیقت وحدۃ ہو جس کی بنا پر منفرداً اس کا اطلاق ہوتا ہو نہ بطریقہ شمول اس سے ظاہر ہو گیا کہ مطلق بھی اس کا ایک نوع ہوگا۔ اب خاص کی تعریف اس طرح کی جائے گی کہ یہ وہ لفظ ہے جو اپنی جنس کے تحت بلا شمول و تعیین اپنے افراد میں پھیلا ہوا ہو، اس پھیلاؤ کے یہ معنی ہونگے کہ اس کے تحت کثیر التعداد حصے آ جا سکتے ہوں۔ لہذا اس تعریف کی بنا پر شخص معین اس کی تعریف میں داخل نہ ہو گا، اور بلاشمول کے یہ مطلب ہیں کہ کثیر افراد کو احاطہ اور شمول کئے ہوئے اس کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ ایک مطلق فرد پر اطلاق ہوتا ہے، مثلاً (ان تذبحوا بقرة) یعنی کسی ایک گائے کو ذبح کرو۔ لہذا عام چونکہ شمول پر دلالت کرتا ہے اس لئے خاص کی تعریف سے خارج ہو گیا۔ مثلاً (ومامن دآبة فی الارض) یعنی زمین میں تمام دابہ کے تمام افراد کا رزق اللہ تعالی کے ذمہ ہے۔ کیونکہ آیت میں نکرہ نفی کے تحت واقع ہوا ہے اور مطلق کی تعریف میں (بلاتعیین) کے جملہ کے یہ مطلب ہیں کہ لفظ اپنی مراد کی تخصیص اور اس کا تعیین نہیں کرتا۔ اس قید سے مقید خارج ہو گیا۔ کیونکہ مقید میں شئی کے بعض اوصاف کے بیان ہونے کی وجہ سے معنی مراد کا تعیین ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر بعض علماء نے مطلق کی اس طرح تعریف کی ہے : مطلق وہ لفظ ہے جو محض ذات پر دلالت کرے، اور صفات کی نفی یا اثبات سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو، اور مقید وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتے ہوئے کسی زائد صفت کو بھی ظاہر کرے۔

(قاعـده)

مستصفیٰ میں کہا گیا ہے کہ مفرد اسم اگرچہ جمع کے صیغہ کی شکل پر نہ تب بھی تین مواقع میں عموم کا فائدہ دیتا ہے، اول یہ کہ : اس پر الف لام داخل ہو جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان (لاتبیعوا البر بالبر) یعنی گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت نہ کرو (مگر برابر، برابر) ۔

دوم یہ کہ : نفی کے سیاق میں نکرہ استعمال کیا گیا ہو، اس لئے نکرہ سیاق نفی میں عام ہو جاتا ہے جس طرح آپ کہیں (مارائیت رجلاً) میں نے کسی آدمی کو نہیں دیکھا ۔ کیونکہ نفی میں کوئی خصوصیت موجود نہیں ہوتی بلکہ مطلق ہوا کرتی ہے، لہذا جب نکرہ کی طرف اس کی نسبت کی جائے گی تو بھی خصوصیت نہ پیدا ہوگی ۔ بخلاف اثبات کی صورت کے آپ کہیں (رأیت رجلاً) میں نے مرد کو دیکھا ۔ یہ اثبات ہے اور اثبات کی صورت میں تخصص فی الوجود ہوا کرتا ہے ۔ اب جبکہ آپ فعل مثبت کی اطلاع دیں گے تو عموم پیدا نہ ہوگا، اور جب مفرد کی طرف نسبت کی گئی ہوگی تو تخصیص ہی کا اظہار ہوگا ۔

سوم یہ کہ : اس مفرد کی طرف فعل امر یا مصدر کی نسبت کی گئی ہو، اور یہ فعل ابھی تک واقع نہ ہوا ہو بلکہ اس کے وقوع کا انتظار ہو، جیسے کوئی شخص کہے غلام آزاد کر دو، یا اللہ تعالی نے فرمایا ہے (فتحریر رقبة) چنانچہ ان دونوں صورتوں میں جو گردن (غلام) آزاد کرے گا وہ حکم بجا لانے والا متصور ہوگا ۔ کیونکہ رقبة کا اسم ھر گردن (غلام) پر صادق آتا ہے گویا یہ لفظ عام ہے، بخلاف اس کلام کے (اعتقت رقبة) میں نے گردن آزاد کی ۔ یہاں آپ ایک ایسے فعل کی اطلاع دے رہے ھیں جو زمانہ ماضی میں وقوع پذیر ہو چکا، اور وجود میں آ جانے والا فعل خاص ھی ہوا کرتا ہے ۔

اب یہ بھی یاد رکھنے کی چیز ہے کہ علم الجنس اور اسم الجنس میں اھل اصول نے فرق بیان کیا ہے ۔ جیسا کہ اسامه اور اسد اول علم الجنس ہے اور ثانی اسم الجنس ہے، چنانچہ ایک حقیقت متحدہ فی الذھن کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور دوسرا ایک فرد غیر معین کیلئے جو کثیر افراد میں سے کسی ایک پر فرداً فرداً بولا جا سکتا ہے ۔ اس سے ظاھر ہوا کہ مطلق اور نکرہ اپنے اطلاق میں ایک پھیلے ہونے فرد پر بولے جانے میں یکسانیت رکھتے ھیں، اور اس امر میں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے ۔ لیکن التحریر کتاب میں

کہا گیا ہے کہ مطلق اور نکرہ میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے ، بعض صورتوں میں یہ دونوں (مطلق اور نکرہ) مجتمع ہوتے ہیں جیسا کہ آیت (فتحریر رقبۃ) میں (یہاں رقبۃ مطلق بھی ہے اور نکرہ بھی ہے) اور کبھی نکرہ مطلق سے جدا پایا جاتا ہے یہ اس وقت جبکہ کوئی نکرہ نفی کے تحت واقع ہوا ہو ، اور کبھی مطلق بغیر نکرے کے پایا جاتا ہے ، یہ اس وقت جبکہ کسی لفظ مفرد پر الف لام جنسی داخل ہوا ہو ، لہذا اس مقام پر اگرچہ لفظ بظاہر معرفہ معلوم ہوتا ہے ، لیکن معنوی حیثیت میں نکرہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ (ولقد امر علی اللئیم یسبنی) ۔ یعنی میرا ایک ایسے بدبخت شخص پر گذر ہوا جو مجھے برا کہہ رہا تھا ۔ (چنانچہ مذکورہ جملہ میں واللئیم ، اگرچہ صورتاً معرفہ ہے ، لیکن معنوی اعتبار سے ایک غیر متعین فرد مراد ہے یعنی لئیم کی جنس کوئی ایک فرد) ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق لفظ سے کوئی ایک فرد جو متعدد افراد میں پھیلا ہوا ہو ، مراد ہوتا ہے ، خواہ یہ مطلق لفظاً و معنی دونوں طرح نکرہ ہو یا فقط معنیً نکرہ ہو ، احناف کے اصول کے قاعدے کے مطابق یہ بشرط شئی (اطلاق) کا درجہ ہوتا ہے نہ کہ میزانیین (منطقیین) کے قاعدے لابشرط شئی کا درجہ ، اس اعتبار پر بہت سے اصولی احکام کا استخراج ہوتا ہے جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں ہے۔

چنانچہ جب کسی مقام پر مطلق استعمال کیا جائے اور اس کی تقیید پر کوئی نص یا دلالت موجود نہ ہو جو اس کو کسی عارضہ (عارضی صفت) سے مقید کرتی ہو ، تو مطلق کو اس کے اطلاق ہی پر چھوڑا جائے گا ، اور مقید وہ ہوگا جو اس کے خلاف ہو ، چنانچہ دفعات ۷۸۱ ، و ۸۱۷ و ۸۱۸ و ۱۴۲۲ و ۱۴۳۹ و ۱۴۹۵ مع فقرہ استثنائیہ دفعہ ۸۲۶ میں نصاً تقیید موجود ہے ، اور دفعہ ۱۴۷۲ و ۱۴۸۴ اور فقرۂ استثنائیہ دفعہ ۸۱۶ میں دلالۃً تقیید موجود ہے ، دفعات مذکورہ میں ملاحظہ ہو۔

چنانچہ اگر ایک شخص نے درزی کو جبہ سینے کیلئے معینہ اجرت پر اس شرط کے ساتھ مقرر کیا کہ وہ بذات خود جبہ سینے گا ، تو اب درزی کو یہ حق نہ ہوگا کہ یہ جبہ کسی دوسرے شخص سے سلوائے ، اگر اس نے ایسا کیا اور جبہ ضائع ہو گیا تو درزی اس کا ضامن ہوگا ۔ چنانچہ اس مسئلہ میں جبہ کا سینا مطلق تھا جس کو صراحت کے ساتھ ایک خاص شخص کے سینے کے ساتھ مقید کر دیا گیا تھا (یعنی بذات خود سینے) لہذا اس قید پر عمل کرنا درزی کیلئے لازم ہو گیا تھا ، اسی پر دیگر دفعات کو قیاس فرما لیں

یہ صریح تقیید کی مثال تھی ۔ لیکن دلالۃً تقیید کے یہ معنی ہیں کہ کلام میں کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو تقیید پر دلالت کرتا ہو مثلاً قربانی کے ایام میں ایک شخص کو جانور خریدنے کا وکیل بنایا تاکہ مؤکل اس کی قربانی کرے ، اور وکیل نے قربانی کے ایام گذرنے کے بعد جانور خریدا تو یہ خریدنا مؤکل کے حق میں متصور نہ ہوگا ، کیونکہ قربانی کا زمانہ وکیل کے فعل کو مؤکل کے حق میں ہونے کے لئے دلالۃً اس کے فعل کو مقید کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۳۸۳) مع استثنائیہ دفعہ (۸۱۶) چنانچہ اگر کسی شخص نے مطلق عاریت کے ساتھ کسی دوسرے شخص سے کوئی جانور عاریت پر حاصل کیا تو یہ شخص جس وقت جہاں چاہے سوار ہو کر جا سکتا ہے ، لیکن یہ اتنے عرصہ کے ساتھ مقید ہوگا جتنے عرصہ اور وقت میں جانے کی اجازت ہوگی جس کی عرف و عادت جاری ہو ، اس کے خلاف اس سے زیادہ کا حق نہیں رکھے گا کہ دو گھنٹہ کا راستہ ایک گھنٹہ میں طے کر لے ۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی مسافر خانہ میں کوئی کمرہ کرایہ پر لیا تو اس شخص کو اس میں رہنے اور سامان رکھنے کے ہر طریقہ اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔ لیکن یہ حق نہ ہوگا کہ عادت و عرف کے خلاف اس میں لوہاری کا کام شروع کر دے ۔ کیونکہ اس طرح استعمال کرنا عرف و عادت کے خلاف ہوگا ۔ لہذا یہ مطلق اجارہ اور اعارہ اس عرف و عادت کے ساتھ مقید ہونگے ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جو مطلق کسی نص یا دلالت نص کے ذریعہ مقید نہ کیا گیا ہو وہ اپنے اطلاق پر ہی جاری رہے گا ۔ ملاحظہ ہو دفعات ، ۵۷۲ ، و ۸۱۹ و ۱۳۱۳ و ۱۳۷۳ و ۱۳۸۲ و ۱۳۹۳ ۔ ان تمام دفعات سے آپ پر یہ اصول واضح ہو جائے گا ۔

یاد رکھیئے وہ قید جو مطلق کو کسی وجہ کی بنا پر پھیلاؤ سے روک دیا کرتی ہے وہ ایسی قید ہوتی ہے جو اس محل کیلئے مفید ہو ۔ لہذا اسی حد تک مطلق مقید رہے گا اس کے ماسوا مقامات پر بدستور مطلق اپنی آزادی پر متصور ہوگا ۔ جیسا کہ لفظ عام جب اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو تو باقی افراد میں بدستور عموم موجود رہتا ہے ، لیکن اگر مطلق کی قید فائدہ بخش نہیں ہوگی تو پھر مطلق ، مطلق ہی رہے گا، کیونکہ جس چیز میں کوئی فائدہ متصور نہ ہو وہ کا لعدم سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مضاربت کے عقد پر مال دیا اور یہ کہا کہ وہ اس مال سے کوفہ میں ہی تجارت کرے ، تو اب مال لینے والے کو کوفہ کے علاوہ کسی دوسرے مقام پر تجارت کرنے کی اجازت نہ ہوگی ۔ کیونکہ یہ شرط لگانا مفید ہے ، اس لئے کہ شہر اور

آبادیاں ارزانی اور گرانی کے لحاظ سے اختلاف رکھتی ہیں ـ اسی طرح ایک مقام سے دوسرے مقام کا سفر اختیار کرنے میں خطرات ہوا کرتے ہیں . لہذا اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا ، اور اگر اس شرط پر مال دیا کہ کوفہ کے فلاں بازار میں خریدوفروخت کرے اور مال لینے والے نے کوفہ میں بازار کے ماسوا دوسرے مقامات پر تجارت کا عمل اختیار کیا تو یہ جائز ہوگا استحساناً ، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کوفہ کے فلاں بازار کی قید لگا دینا کچھ مفید امر نہیں شہر کے تمام مقامات ایک حیثیت رکھتے ہیں لہذا کسی خاص مقام کی قید کچھ مفید نہیں اس لئے شرط لغو قرار دی جائے گی ـ (بدائع باب المضاربت)ـ لیکن اگر مال دیتے وقت اس طرح کہا کہ کوفہ کے بازار کے علاوہ دوسری جگہ کام نہ کرنا اور پھر اس دوسرے شخص نے بازار چھوڑ کر کسی دوسرے محل پر کام کیا تو مال کا ضامن ہوگا ، کیونکہ اس کلام سے صاحب مال نے اس کے عمل کو ایک مخصوص محل پر بند کر دیا تھا ـ لہذا اس تحدید (حدبندی) کے بعد اس کا خلاف جائز نہ ہوگا ، بخلاف اول صورت کے اس میں اول شخص نے شرط کی تھی اور دوسری کے عمل کی حدبندی نہ کی تھی ـ اور شرط غیر مفید تھی اس لئے باطل ہوگئی تھی ـ اسی مسئلہ پر آپ ودیعت کے مسئلے کو قیاس کرلیں ، اگر ودیعت رکھنے والے نے کوئی ایسی شرط مقرر کی جو مفید ہو تو قابل اعتبار ہوگی ورنہ نہ ہوگی ـ چنانچہ اگر ودیعت کرتے وقت یہ شرط لگائی کہ ہر وقت اپنے ہاتھ میں رکھے خواہ رات ہو یا دن ہو کسی وقت اپنے ہاتھ سے جدا نہ کرے تو یہ شرط باطل ہوگی اور مودَع نے (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے) اپنے مکان میں اس کو رکھا یا ایسی جگہ رکھا جہاں اپنا مال محفوظ کیا کرتا تھا اور پھر ودیعت ضائع ہوگئی تو یہ شخص اس ودیعت کا ضامن نہ ہوگا ـ کیونکہ ودیعت کا اس طرح رکھنا کہ ہر وقت اپنے ساتھ رکھے کبھی جدا نہ کرے عادةً قدرت سے خارج ہے اس لئے اس شرط کی رعایت کرنا ممکن نہ ہوگا اور شرط لغو قرار پائے گی ـ (بدائع) ـ فرمایا ہے کہ محفوظ قاعدہ اس مقام کا یہ ہے کہ جو شرط مفید ہو اور اس کا لحاظ رکھنا ممکن ہو وہ صحیح ہوگی اور جو ایسی نہ ہو وہ باطل ہوگی ـ ملاحظہ کریں دفعہ (۷۸) ـ

ایک اضافی بحث

آپ کو یہ معلوم ہو چکا کہ مطلق اپنے تمام افراد پر فرداً فرداً صادق آتا ہے ، یکدم تمام کے مجموعہ پر نہیں اطلاق کیا جاتا ، اور مقید کسی قید ، صفت یا استثناء یا شرط کی

وجه سے اپنے اندر یہ پھیلاؤ نہیں رکھتا ، پس اگر یہ دونوں قسمیں کسی حکم کو اپنے اپنے طریقہ پر بیان کریں ، تو کیا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا یا نہیں ؟ ہمارے مذہب میں اطلاق و تقیید پر غور کرنا لازم ہوگا ، اگر یہ دونوں کسی سبب یا شرط کی صورت میں ہیں یا دونوں منفی صورت میں ہیں ، مثلاً کہا و غلام آزاد نہ کرنا یا کہا : کافر غلام کو آزاد نہ کرنا ، تو ہمارے مذہب میں مطلق کومقید پر محمول نہ کریں گے ـ اور امام شافعی کے خیال میں کریں گے ـ

سبب کے اطلاق و تقیید کی مثال نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا یہ قول ہے جو آپ نے صدقہ فطر کے متعلق فرمایا ہے ((ادوا عن کل حر و عبد ، ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین)) ـ یہاں صدقہ فطر کے وجوب میں اطلاق اور تقیید دونوں موجود ہیں یعنی جو غلام کافر اس کی عیال میں داخل ہو اس کی طرف سے فطرہ دیا جائے ـ چنانچہ یہاں اطلاق اور تقیید دونوں باقی متصور ہونگے ، اور ان ہر دو پر عمل کیا جائے گا ، اور مطلق کو مقید محمول نہ کیا جائے گا ، کیونکہ اسباب میں کوئی منافات نہیں ہے ، یہ ممکن ہے کہ مطلق پر بحیثیت مطلق عمل کیا جائے اور مقید پر مقید ہونے کے اعتبار سے ـ کیونکہ ممکن ہے کہ مطلق کا اپنا کوئی سبب ہو اور مقید کا اپنا سبب ہو ـ

شرط کی مثال یہ ہے ((لانکاح الا بولی ترجمہ ـ بغیر ولی کے نکاح نہیں اور ((لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل)) ترجمہ ـ بغیر ولی اور دو عادل گواہوں کے نکاح نہ ہوگا ـ تو اس وقت ایک کو دوسرے پر محمول نہ کیا جائے گا ، اسی طرح جبکہ دونوں منفی ہوں جس کی مثال بیان کی جا چکی ، کیونکہ ان صورتوں میں جمع کرنا ممکن ہے ـ

اور اگر اطلاق و تقیید حکم مثبت میں ہے غور کیا جائے گا ، اگر واقعہ اور حکم دونوں متحد ہیں تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیں گے ، اور اگر واقعہ اور حکم متعدد ہیں یا واقعہ متعدد ہے اور حکم متحد ہے یا حکم متعدد ہے اور حادثہ متحد ہے تو اب ایک کو دوسرے پر محمول نہ کریں گے ، اتحاد حکم اور حادثہ کی مثال قسم کے کفارے میں عام قُرّاء کی یہ قرات ہے ((فصیام ثلاثة ایام)) اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مشہور قرات .((ایام متتابعات)) ، (چنانچہ یہاں اول آیت کو دوسری پر محمول کرکے متواتر تین یوم کے روزے رکھنا مراد لئے جائیں گے ـ

اور حکم و حادثہ کے تعدد کی مثال قتل کے کفارے میں روزہ کو متواتر رکھنا اور ظہار کے کفارے میں مسکینوں کے کھانا کھلانے کو مطلق رکھنا (خواہ متواتر کھلایا جائے یا درمیان میں وقفہ دیا جائے ہر طرح جائز ہونا) ـ

اور اتحاد حکم و تعدد حادثہ کی مثال ۔ اللہ تعالی کا فرمانا ((فتحریر رقبۃ)) کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں اور کفارہ قتل میں یہ فرمانا ((رقبۃ مؤمنۃ)) حکم ان دونوں مقام پر ایک ہے ، یعنی غلام آزاد کرنا لیکن حادثہ مختلف ہے ، کیونکہ قتل ایک حادثہ ہے اور ظہار و قسم دوسرے حادثے ہیں ۔

اور حکم کے متعدد اور حادثہ کے متحد ہونے کی مثال اللہ تعالی کا فرمان ((فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا)) ظہار کے متعلق ، یہاں حکم کو متواتر روزہ رکھنے کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے ، کہ قربت سے قبل متواتر دو ماہ کے روزے رکھے جائیں ۔ لیکن اسی واقعہ میں دوسرا حکم اور بھی ہے وہ یہ کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے لیکن اس میں یہ قید نہیں ہے (کہ متواتر ہو وقفہ نہ ہو) ۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف ایک صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جا سکے گا ، اور وہ یہ کہ حکم اور حادثہ دونوں متحد ہوں اور حکم اثباتی شان میں ہو منفی شان میں نہ ہو ، اور اس کے ماسوا دوسری صورتوں میں مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا مقید پر محمول نہ کیا جائے گا ۔ لیکن امام شافعی کا یہاں ہم سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مطلق کو ہر موقعہ پر مقید پر محمول کیا جائے گا ۔ خواہ حادثہ ایک ہو یا متعدد ہوں ، یہ کتب اصول کا خلاصہ تھا جو پیش کیا گیا ۔

دفعہ :٦٥ ((حاضر شئی میں اس کی صفت کا بیان ناقابل توجہ ہوگا ۔ اور غائب شئی میں معتبر ہوگا ۔ مثلاً ایک شخص نے سامنے موجود گھوڑے کے فروخت کرنے کا ارادہ کیا ۔ اس نے اس گھوڑے کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ میں نے یہ سرخ رنگ کا گھوڑا فروخت کیا ، اور خریدار نے قبول کر لیا ، حالانکہ وہ گھوڑا

شرح مجلہ

علامہ محمد خالد اتاسی رحمہ اللہ

ترجمہ

مفتی امجد العلی

ادارہ تحقیقات اسلامی
الجامعۃ الاسلامیۃ العالمیۃ
اسلام آباد ——— پاکستان

اور اتحاد حکم و تعدد حادثہ کی مثال ۔ اللہ تعالی کا فرمانا ((فتحریر رقبة)) کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں اور کفارہ قتل میں یہ فرمانا ((رقبة مؤمنة)) حکم ان دونوں مقام پر ایک ہے ، یعنی غلام آزاد کرنا لیکن حادثہ مختلف ہے ، کیونکہ قتل ایک حادثہ ہے اور ظہار و قسم دوسرے حادثے ہیں ۔

اور حکم کے متعدد اور حادثہ کے متحد ہونے کی مثال اللہ تعالی کا فرمان ((فصیام شہـرین متتابعین من قبل ان یتمآسا)) ظہار کے متعلق ، یہاں حکم کو متواتر روزہ رکھنے کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے ، کہ قربت سے قبل متواتر دو ماہ کے روزے رکھے جائیں ۔ لیکن اسی واقعہ میں دوسرا حکم اور بھی ہے وہ یہ کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے لیکن اس میں یہ قید نہیں ہے (کہ متواتر ہو وقفہ نہ ہو) ۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف ایک صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جا سکے گا ، اور وہ یہ کہ حکم اور حادثہ دونوں متحد ہوں اور حکم اثباتی شان میں ہو منفی شان میں نہ ہو ، اور اس کے ماسوا دوسری صورتوں میں مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا مقید پر محمول نہ کیا جائے گا ۔ لیکن امام شافعی کا یہاں ہم سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مطلق کو ہر موقعہ پر مقید پر محمول کیا جائے گا ۔ خواہ حادثہ ایک ہو یا متعدد ہوں ، یہ کتب اصول کا خلاصہ تھا جو پیش کیا گیا ۔

دفعـہ :٦٥ ((حاضر شئی میں اس کی صفت کا بیان ناقابل توجہ ہوگا ۔ اور غائب شئی میں معتبر ہوگا ۔ مثـلاً ایـک شخص نے سامنے موجـــود گھوڑے کے فروخت کرنے کا ارادہ کیا ۔ اس نے اس گھوڑے کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ میں نے یہ سرخ رنگ کا گھوڑا فروخـت کیـا ، اور خریدار نے قبول کرَ لیا ، حالانـکہ وہ گھـوڑا

سرخ رنگ کا نہ تھا بلکہ سیاہی مائل رنگ تھا تو بیع صحیح ہوگی اور بایع صفت (سرخ رنگ) کہنا لغو ہوگا ـ لیکن اگر گھوڑا موجود نہ تھا تو بیع نہ ہوگی)) ـ

کسی شئی کے وصف بیان کرنے کے یہ مطلب ہوا کرتے ہیں کہ یہ بیان اس کو دوسری اشیاء سے متمائز کر دے ، صفت اس حالت کو کہتے ہیں جو موصوف کی ذات سے قائم ہوتی ہے اور لغو اس شئی کو کہتے ہیں جو باطل ہو اور اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہو سکتا ہو ، یعنی اس کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر درجہ میں ہوں ، یہ یاد رہے کہ اسُ دفعہ کا اصول ان تمام عقود میں جاری ہوتا ہے جو مبادلہ کی صورت رکھتے ہوں ، جیسے بیع ، اجارہ ـ نکاح ، ان عقود کی صحت کیلئے یہ شرط ہے کہ دونوں عوض کی معرفت حاصل ہو کر جہالت رفع ہو گئی ہو اور اس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی سے جنس اور نوع اور صفت میں جدا کر دیا گیا ہو اور یہ امر اس صورت میں حاصل ہو جاتا ہے جبکہ اس شئی کی طرف حساً اشارہ کر دیا جائے ، اور شئی سامنے موجود ہو ، یا غائب ہو تو اس کا ذکر کر دیا جائے ـ بس اگر شئی حاضر اور موجود ہوئی تو اشارے سے یہ امر حاصل ہو جائے گا اور اس وقت اشارے کی تعریف (وتعین) کا اعتبار ہوگا ، کیونکہ توصیفی بیان سے اشارہ بہت قوی ہوتا ہے ، اس سے لفظ کے اشتراک اور مجاز کا احتمال کلیۃً رفع ہو جاتا ہے ، الا یہ کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ جس شئی کی طرف اشارہ کیا گیا تھا وہ جنس ہی دوسری تھی ، تو اب اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ـ کیونکہ جس چیز کا نام لے کر (اشارہ) کیا گیا تھا وہ اصل کے اعتبار سے موجود ہی نہ تھی اب وصف کا اعتبار ہوگا ـ

اس صورت کی مثال جہاں کسی شئی کی جنس کو بیان کیا جائے اور وصف اس سے مختلف ہو ، یہ ہے کہ ایک شخص اپنی نشست میں ایک گھوڑا کسی طرف اشارہ کرکے یہ کہے کہ یہ سیاہ رنگ کا گھوڑا میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کیا اور وہ گھوڑا درحقیقت براؤن رنگ کا تھا ، یہ بیع صحیح ہوگی اور لازمی طریقہ پر نافذ ہوگی ، اور یہ سیاہ یا

براؤن کا وصف اس وقت لغو قرار پائے گا اس لئے کہ ہر دو وصف کی حالت میں جنس (گھوڑا ہونا) ایک ھی ہے محض وصف کا اختلاف ہے ، اور وصف کا اختلاف جب کہ شئی کی جنس کی طرف اشارہ حسی کیا جائے قابل اعتبار نہیں ھوتا ۔ کیونکہ موصوف کی ذات ہر حالت میں موجود ھوتی ہے ، اور وصف جو کہ ذات کے تابع ہے وہ موجود نہیں ھوتا (اور مقصود شئی کی ذات ھوتی ہے) ۔

لیکن جس صورت میں کسی شئی کی جنس ھی مختلف ھو جائے مثلاً یہ کہے کہ میں نے یہ الماس کا پتھر تمہارے ھاتھ اتنی قیمتِ میں فروخت کیا ، اور مشتری قبول کر لے ، اس کے بعد معلوم ھوا کہ وہ کانچ کا ٹکڑا تھا ، تو اس حالت میں بیع باطل ھو جائے گی کیونکہ جس شئی کی طرف اشارہ کیا تھا معلوم ھوا کہ وہ ایک دوسری جنس تھی ۔ اس لئے یہاں اشارے کا اعتبار نہ ھوگا بلکہ اس بیان کردہ جنس کا اعتبار ھوگا ۔ کیونکہ عقد (بیع) کا تعلق اس شئی سے ھوگا جس کا نام لیا گیا ہے اس سے نہ ھوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ جنس کے اختلاف کی صورت میں نام لینا اشارے کی نسبت سے زیادہ قوی ھوگا ، نام لینا حقیقت کا تعین کر دینا ہے ، ملاحظہ ھو دفعہ (۳۱۰)و (۲۰۸) ۔

لیکن جو چیز غائب ھو وھاں اشارہ کوئی کام نہیں دیا کرتا بلکہ ممکن ھی نہیں ۔ لہذا اس حالت میں جب کسی شئی کا نوعہ اور وصف بیان کیا گیا ، پھر اس کے بعد وہ اس کے خلاف ظاھر ھوئی تو اب وصف کا اعتبار ھوگا کیونکہ یہاں اشارے کا وجود نہ تھا، چنانچہ اگر ایک شخص نے مشتری سے کہا کہ میں نے اپنا سیاہ رنگ کا گھوڑا تمہارے ھاتھ فروخت کیا ، اور گھوڑا حاضر نہ تھا ، اس کے بعد معلوم ھوا کہ وہ گھوڑا سرخ رنگ کا تھا ، تو اب مشتری کو اختیار ھوگا ، چاھے بیع کو فسخ کر دے ، اور چاھے تو پوری قیمت پر خرید لے ، اور اس خیار کو قانوناً خیار وصف کہا جاتا ہے ، اسی طرح اگر گائے کو دودھ والی بیان کرکے فروخت کیا گیا اور وہ دودھ والی نہ ھوئی تب بھی مشتری کو اختیار ھوگا ، اسی طرح اگر رات میں ایک نگینہ یہ کہکر فروخت کیا کہ وہ یاقوت سرخ ہے لیکن دیکھنے پر صبح کو معلوم ھوا کہ وہ زرد رنگ کا ہے۔ تو مشتری کو اختیار ھوگا ۔(کتب معتبرہ)۔

ھمارے اس سابقہ بیان سے واضح ھوگیا کہ جب کوئی شئی غائب ھو اور اس کا نوعہ و وصف بیان کیا گیا ھو پھر اس کے خلاف ظاھر ھو تو مشتری کو خیار وصف حاصل ھوگا ، تو اب ھم یہ بتلا دیں کہ مجلہ کی دفعہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ بیع منعقد نہ ھوگی اس کے معنی یہی ھیں کہ لازم نہ ھوگی (چاھے رد کر دے اور چاھے لے لے) یہ معنی

نہیں ہیں کہ اصلاً باطل ہوگی ، بلکہ نافذ غیر لازم سمجھی جائے گی۔

چنانچہ کتاب البدائع کے باب النکاح میں ہے۔((یہ نہ خیال کیا جائے کہ عقد کے نفاذ اور عدم لزوم میں کوئی منافات ہے)) یعنی جب عقد نافذ ہوا تو پھر لازم نہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے کیونکہ شرع میں اس مسئلہ کے بہت نظائر موجود ہیں کہ نافذ ہو لیکن لازم نہ ہو ، جیسا کہ ایک عورت اپنا نکاح کسی غیر کفو سے کرلے ، یہ نکاح نافذ تو ہوگا لیکن لازم نہ ہوگا ، یا جیسا کہ شفیع کہ اس کو مکان کے مالک بننے کا حق حاصل ہے ، تاکہ اپنی ذات سے ہمسایہ کا ضرر دفع کر سکے ، لیکن اگر مشتری نے خریدا ہوا مکان کسی دوسرے کو (شفعہ سے قبل) ہبہ کر دیا تو یہ ہبہ نافذ تو ہوگا لیکن لازم نہ ہوگا بلکہ شفیع کو یہ حق ہوگا کہ ہبہ کو توڑ کر اور بذریعہ حق شفعہ مکان حاصل کرلے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً مبیعہ جس کا نام لیا گیا ہے اور اشارہ کیا گیا ہے۔ اگر اس کا وصف جو اشارے کے وقت بیان کیا گیا موجود نہ ہو تو یہ وصف لغو ہوگا۔ لیکن اگر یہ مبیعہ غائب تھا تو یہ وصف قابل اعتبار ہوگا ، لیکن اگر کسی مبیعہ کی جنس کا تعین (نام لیا گیا) ہو تو اس صورت میں بعینہ وہ جنس ملحوظ ہوگی خواہ مبیع حاضر ہو یا غائب ہو۔

اب ایک اور مسئلہ باقی رہا ، وہ یہ ہے کہ اگر کسی موقعہ پر اشارہ اور شئی کی نسبت ملکیت دونوں جمع کر دی گئی ہوں تو کیا حکم ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے کہا : فلاں کے اس غلام سے کلام نہیں کرے گا ، یا فلاں کے اس مکان میں داخل نہ ہوگا ، یا فلاں کی اس سواری پر سوار نہ ہوگا ، اب فلاں نے یہ غلام ؛ یہ مکان۔ یہ سواری کسی دوسرے کو فروخت کر دی اس کے بعد قسم کھانے والے نے کلام کیا یا مکان میں داخل ہوا یا سواری پر سوار ہوا تو کیا حکم ہوگا ، آیا فلاں کی نسبت اور اشارے دونوں کا اعتبار ہوگا ، یا صرف ایک اشارے کا اعتبار ہوگا ، اگر دونوں کا اعتبار ہوگا تو جب اس فلاں نے وہ غلام دوسرے کو فروخت کر دیا اور قسم کھانے والے نے اب اس غلام سے کلام کیا ، اس کی قسم نہ ٹوٹے گی بلکہ اس کی قسم پوری ہو گی کیونکہ اب یہ فلاں کا غلام نہ تھا فلاں کی طرف نسبت زائل ہو چکی تھی۔ البتہ غلام کی ذات وہی تھی حالانکہ قسم کیلئے دونوں کا ہونا ضروری تھا۔۔ اور اگر فقط اشارے کا اعتبار ہوگا تو ہر حالت میں اس غلام سے گفتگو کرنے میں قسم ٹوٹ جائے گی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام

ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نسبت اور اشارے دونوں کا اعتبار ہوگا ، جبتک دونوں امر جمع نہ ہوں قسم نہ ٹوٹے گی ۔ لہذا فلاں کی ملکیت سے خارج ہونے کے بعد اگر کلام کیا یا مکان میں داخل ہوا یا سواری پر سوار ہوا قسم پوری مانی جائے گی ۔ الا یہ کہ قسم کھانے والا یہ بیان کرے کہ میں نے غلام کی ذات کو مراد لیا تھا ، اور امام محمد کے نزدیک فلاں کی ملکیت سے خارج ہونے کے بعد بھی اگر کلام وغیرہ کیا تو حانث ہو جائے گا ۔ (قسم ٹوٹ جائے گی) معلوم ہوا کہ امام محمد کے نزدیک صرف اشارہ کا اعتبار ہے اس فلاں کی ملکیت کی نسبت کا اعتبار نہیں ہے ۔

یہ اس صورت کا حکم ہے جبکہ کسی کی ملکیت کی طرف نسبت کی گئی ہو ، لیکن اگر زوجیت یا دوستی وغیرہ کی طرف نسبت کی گئی ہو ، تو اب قسم ٹوٹ جانے میں اس نسبت کے قیام کا اعتبار نہ ہوگا ، اس حکم میں سب کا اتفاق ہے ، چنانچہ اگر ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کرے گا یا فلاں کے اس دوست سے کلام نہ کرے گا ، اور پھر فلاں نے اس زوجہ کو طلاق بائن دیدی یا فلاں کا وہ دوست اس کا دشمن ہوگیا اور قسم کھانے والے نے اس حالت میں ان سے کلام کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی ۔

امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے قول پر جبکہ نسبت کسی کی ملکیت کی ہو ، اور جبکہ اس کے ماسوا دوسرے امور کی نسبت ہو ، یہ فرق ہے کہ قسم کھانے والا جب نسبت ملک اور اشارہ دونوں جمع کرے گا تو جہاں تک ممکن ہوگا دونوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا ، اس لئے کہ ایک عاقل کے (کلامی) تصرف کا اعتبار کرنا حتی الامکان واجب ہے ، اور اس صورت میں نسبت ملک اور اشارے دونوں کا لحاظ کر لینا ممکن ہے ، وہ اس طرح کہ قسم کھانے والے نے اپنی نفس کو اس شئی محلوف سے روکنے کی کوشش کی ہے ، اور یہ امر ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنی نفس کو قسم کے ذریعہ تاکیدی طور پر کسی شئی سے اس وقت تک نہ روکے گا جبتک اس قسم کھانے والے کے لئے اس کا کوئی باعث موجود نہ ہو ، جو ایسے عمل کی دعوت دیتا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اشیاء ، غلام ، مکان ، سواری کا جانور وغیرہ ایسی اشیاء ہیں کہ کسی شخص کو ان کی ذات سے کوئی منافرت نہیں ہو سکتی ، بلکہ ان کے مالک کے کسی وصف کی بنا پر ایسا ہو سکتا ہے ، چنانچہ مکان اور سواری کے سلسلہ میں تو یہ امر واضح ہے ، بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں ، باقی رہا غلام تو اس کی ذات بھی اس قابل نہیں کہ محض اس

کے لحاظ سے یہ کہا جائے کہ وہ بات نہ کرے گا کیونکہ غلام بذاتہ ایک حقیر شخصیت ہوتی ہے ، اس سے مقصود دراصل اس کا آقا ہوتا ہے۔اور فلاں کی ملکیت زائل ہونے کے بعد یہ صفت زائل ہو جاتی ہے ، تو قسم کھانے والے کے کلام کے گویا یہ معنی تھے کہ جب تک یہ غلام فلاں کا غلام ہے میں اس سے بات نہ کروں گا ، بخلاف زوجیت یا دوستی کی نسبتوں کے وہاں خود زوجہ کی اور دوست کی ذات اس امر کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ وہ کلام نہ کرنے کا سبب ہوسکیں ، اس لئے یہاں قسم کا تعلق ان کی ذات ہی سے ہوگا ، اور زوجہ کے بائنہ ہونے اور دوست کے دشمن ہونے کے بعد ان کی ذات بدستور موجود رہتی ہے ، اس میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا ، اس لئے اس صورت میں کلام کرنے سے قسم باطل ہو جائے گی جس طرح اگر یہ قسم کھائے کہ میں اس جوان سے بات نہ کروں گا اور پھر بوڑھا ہونے پر بات کرے تو قسم ٹوٹ جائے گی (بدائع باب الایمان) ۔

مسئلہ

نقود (روپیہ ، اشرفی) اشارے سے متعین نہیں ہوا کرتے لہذا معاوضات کے عقود میں اگر دراهم (روپیہ) کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ ان روپیہ سے خریدونگا ، تو اس صورت میں دوسرے روپیہ دے سکتا ہے ، یہ روپیہ دینا متعین نہ ہوگا ، لیکن عقد امانت یا ہبہ و صدقہ و شرکت و مضاربت و غصب میں متعین ہو جاتے ہیں (رد محتار) ۔

دفعہ :٦٦ ((کسی سوال کے جواب میں سوال کا اعادہ لازماً تسلیم کیا جائے گا ۔ یعنی اگر کسی سوال کا جواب دینے والے نے تصدیق کی تو اس نے (گویا) ان تمام باتوں کا اقرار کر لیا جو سوال میں بیان کی گئیں تھیں))۔

اصولیین کا یہ قاعدہ کہ " کسی سوال کے جواب میں سوال کا مضمون موجود ہوتا ہے ، اس کے مطلب یہ ہیں کہ جس کلام کا اپنے ماقبل کلام کے لئے جواب ہونا متعین ہو

گیا یہ جوابی کلام اسی سوال کے مطلب کی تصدیق سمجھا جائے گا ۔ اس بنا پر کہ یہ جوابی کلام خود مستقل نہیں ہو سکتا ، یا کسی ایسے قرینہ کی بنا پر جو اس کلام کا سابق کلام کے جواب ہونے کو متعین کرتا ہے ، خواہ سوالی کلام طلب خبر ہو یا خود خبر دینے کیلئے ہو یا انشائی کلام ہو ۔ یعنی اسی سابق کلام کا اقرار و اعتراف ہوگا ۔ چنانچہ اگر زید نے حاکم کے سامنے یہ دعویٰ کیا کہ میرے عمرو پر فلاں شئی کی قیمت کے ایک ہزار درہم واجب ہیں وہ اس شخص سے دلوائے جائیں ، اور حاکم نے عمرو سے دریافت کیا کہ کیا جس رقم کا یہ شخص دعویٰ کر رہا ہے یہ رقم تمہارے ذمہ ہے ؟ اس شخص (عمرو) نے جواب میں کہا : ہاں ، تو یہ ہاں ، کہنا اس بات کی تصدیق ہوگی کہ زید کا دعوی صحیح ہے ، تو یہ اس امر کی اطلاع دینا ہوگی کہ مدعی نے جو کچھ کہا ہے وہی بات ہے ۔

(فتاوی) خانیہ میں ہے ، (فصل ان کلاموں کی جو اقرار متصور ہوتے ہیں) ایک شخص کے قبضہ میں غلام ہو اور دوسرا شخص اول شخص سے کہے کہ یہ غلام مجھے اجرت پر دیدو ، یا اس غلام سے جو آمدنی ہوتی ہے اس کا مجھے ٹھیکہ دیدو اول شخص نے اس سے کہا اچھا یا ، ہاں ، تو یہ (اجرت پر دینے کا) اقرار ہوگا ۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ (جوابی) کلام سے ماقبل کا کلام انشائی ہوتا ہے اور یہ (جوابی) کلام اس انشاء کی اطلاع دینا ہوتا ہے ، اس حالت میں (یہ جوابی کلام) بذات خود خبری کلام ہوگا انشائی نہ ہوگا ، جیسا کہ بدائع وغیرہ کی طلاق کی بحث میں مذکور ہے ، ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا تجھے طلاق ہے ، کسی نے اس سے سوال کیا ، تم نے کیا کہا ؟ اس شخص نے کہا میں نے اس کو طلاق دی ہے ، یا کہا ، میں نے یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے تو یہ حکماً ایک طلاق ہوگی ، اس لئے کہ اس کا یہ خبر دینا جبکہ اس سے خبر دینے کا مطالبہ کیا گیا اس امر کی طرف رجوع کر جاتا ہے کہ یہ اپنے پہلے عمل کی اطلاع دے رہا ہے ۔ لہذا یہ کلام خبر دینے کی جانب لوٹا یا جائے گا ، (کسی جدید طلاق کا انشاء ، وجود میں لانے والا تصور نہ کیا جائے گا) ۔

اور کبھی سوال وجواب دونوں انشائی کلام ہوتے ہیں لیکن ثانی باوجودیکہ بنفسہ کلام تام ہوتا ہے لیکن اول کلام سے بے تعلق نہیں ہوا کرتا بلکہ ثانی کلام میں اس کا مضمون دوبارہ لایا گیا محسوس ہوتا کیونکہ یہ اول کا جواب ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ سے تین طلاق کی نیت کرتے ہوئے کہا ، تیرا کام تیرے ہاتھ میں ہے ، عورت نے اپنی

نفس کو تین طلاق دے دیں ، یا کہا میں نے اپنی ذات کو طلاق دی یا میں نے اپنی نفس کو اختیار کیا ، اور عورت نے اپنے کلام میں تین کا لفظ استعمال نہ کیا تو اس وقت اس کو تین طلاقیں ھی ھونگی اس لئے کہ عورت کا کلام مرد کی تفویض طلاق کا جواب ہے (یہ اپنے اندر وھی کیفیت لئے ہوئے ہے جو شوھر کے کلام میں موجود تھی) ۔

پھر یہ اس حالت میں ہے کہ جب دوسرے کلام کو اول کا جواب قرار دیا جائے اور مستقل بنفسہ نہ تصور کیا جائے ، لیکن اگر ثانی کلام کو مستقل قرار دیا گیا تو پھر اول کلام کا معنی ثانی میں لوٹایا گیا متصور نہ ھوگا ، جسکی مثال امام صاحب کے قول کے مطابق یہ ہے کہ ایک عورت نے اپنے شوھر سے کہا مجھے ایک ھزار کے عوض ایک طلاق دے دو ، شوھر نے جواب دیا : تم کو تین طلاقیں ھیں ۔ تو اس صورت میں بغیر عوض مال کے تین طلاقیں واقع ھونگی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سوال ایک طلاق کا تھا ۔ شوھر کا کلام تین طلاق کا اس کا جواب نہیں ھو سکتا ، چنانچہ شوھر نے تین کا لفظ کہا تو یہ کلام شوھر کا عورت کے کلام سے غیر متعلق ابتدائی کلام ھوگا ، گویا اس نے اس کلام ھی سے طلاق کی ابتداء کی ہے ۔ لہذا تین طلاقیں بغیر مال کے واقع ھو جائیں گی ۔

لیکن صاحبین (ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما) شوھر کے کلام کو مع زائد صفت کے جواب قرار دیتے ھیں ۔ کیونکہ تین طلاق میں وہ ایک طلاق بھی موجود ہے جس کا سوال کیا گیا تھا اور اس پر کچھ زیادتی بھی ہے کیونکہ تین کے اندر ایک بھی پائی جا رھی ہے ، تو گویا شوھر نے ایک کے ساتھ دو زیادہ کرکے عورت کے سوال کو پورا کر دیا ۔ لہذا عورت پر ایک ھزار دینا لازم ھو گئے ، شوھر کا قول ایسا ھوگا جیسے اس نے جواباً کہا ھو تجھے طلاق ہے ایک اور ایک اور ایک ۔

مذکورہ مثالوں سے آپ پر واضح ھونا چاھیئے کہ مجلہ کی دفعہ مذکورہ کا یہ قاعدہ کہ (السوال معاد فی الجواب) اس سے مطلق کلام مراد ہے جو خطاب میں جواباً استعمال کیا گیا ھو ، خواہ یہ کلام خبری ھو یا خبر کی طلب ھو یا انشائی ھو ، چنانچہ شارح علی حیدر آفندی نے یہاں معطوف علی السوال کو عام قرار دے کر صحیح طریقہ اختیار کیا ہے ، لہذا اگر کسی شخص کو یہ اطلاع پہنچی کہ کسی فضولی (غیر مجاز شخص) نے اس کا کوئی مال فروخت کر دیا ہے ، اور اس شخص نے کہا ، میں راضی ھوں ، یا میں نے قبول کیا ، یا اس شخص سے کہا گیا کیا تم نے اس کی اجازت دی اور اس نے جواباً کہا اجازت دی ، یا کسی نے کہا مجھے اجازت دینے کا وکیل بنا دو ، اس نے کہا میں نے وکیل

بنایا اور وکیل نے اجازت دے دی ، ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہوگی ، کیونکہ دوسرا کلام جواب ہے اور جواب میں وہ بات ملحوظ ہوتی ہے جو سوال میں موجود ہو۔

یاد رکھیئے عربی میں (نعم) ھاں ، یا (بلیٰ) ھاں ، کے ذریعہ جواب دینے میں یہ فرق ہے جیسا کہ کتاب (مغنی اللبیب میں) بیان کیا گیا ہے ، کہ (نَعَم) کے ساتھ جواب دینا اول کے اثبات یا نفی کی تصدیق ہوتی ہے ، لہذا اگر کسی نے سوال کیا ، کیا زید کھڑا ہو گیا ؟ اور دوسرے نے کہا (نعم) ھاں ، تو اس کے یہ معنی ہونے کہ کھڑا ہو گیا ، اور اس کا رد یہ ہوگا کہ جواب میں کہے (لا) نہیں ، یعنی نہیں کھڑا ہوا ، اور جب یہ سوال کیا گیا ، کیا زید نہیں کھڑا ہوا ؟ مجیب نے کہا (نعم) ھاں ، اس کے معنی ہونگے نہیں کھڑا ہوا ، اور اس کا رد یہ ہوگا کہ مجیب کہے (بلیٰ) یعنی ھاں کھڑا ہوگیا ، یعنی (بلی) نفی کے جواب میں اثبات کا عمل کرتا ہے ، جیسا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے ((زعم الذین کفروا ان لن یبعثوا قل بلی وربی لتبعثن)) یعنی انکار کرنے والوں نے یہ گمان کر لیا ہے کہ وہ ہرگز نہیں اٹھائے جائیں گے آپ فرما دیں ھاں میرے رب کی قسم تم ضرور اٹھائے جاؤ گے ، اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ((الست بربکم قالوا بلیٰ)) کی تفسیر میں فرمایا ہے ، اگر ذریات لفظ بلی کی جگہ نعم ، کا لفظ استعمال کر دیتی تو سب کافر ہوتے ، یہ اس لئے کہ نعم ماقبل کلام جیسا بھی ہو اثبات ہو یا نفی اس کی اسی طرح تصدیق کر دیتا ہے ، لیکن بلیٰ نفی کے بعد اس کے مثبت حکم کیلئے آتا ہے ، خواہ کلام خبری ہو یا استفہامی ہو۔

تنبیہ

اشباہ میں ایک یہ مسئلہ بیان کیا گیا (جو قابل ملاحظہ ہے) ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرے حق میں قسم کھالو ، شوہر نے جواب میں کہا : اگر تو اس شئی کو لے گی تو تجھ کو تین طلاقیں ھیں ، شوہر نے کہا تجھے تین طلاقیں ھیں اور اس سے زائد کچھ نہ کہا ، تو کیا اس صورت میں شوہر کے جواب میں اس امر کا اعتبار ہوگا جو زوجہ کے سوال میں تھا یعنی طلاق معلق ہوگی یا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ فوراً طلاقیں واقع ہو جائیں گی ، (کیونکہ شوہر کا جوابی کلام تعلیق سے مطلق خالی ہے) مصنف نے کہا ہے کہ فوراً واقع ہو جائیں گی۔

(اس مقام پر) شارح حموی نے لکھا ہے کہ یہ مسئلہ دفعہ کے قاعدے سے مستثنا ہے ،

اس کے بعد کہا ہے ، اور مناسب یہ ہے کہ یہ ذیل کا مسئلہ اس قاعدے سے خارج تصور کیا جائے ، ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا ((ایک ہزار روپیہ کے بالعوض مجھ کو طلاق دے دو۔ شوہر نے جواباً کہا میں نے تجھ کو طلاق دی اور ان ہزار کا نام نہ لیا جن کا ذکر عورت نے کیا تھا ، پس اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک بغیر کسی عوض کے طلاق واقع ہو جائے گی عورت پر کچھ دینا لازم نہ ہوگا ، کیونکہ طلاق کا وقوع یقینی ہے اور ہزار درھم مشکوک حالت میں ھیں ۔ کیونکہ یہاں ایسی کوئی چیز موجود نہیں جو جواب کو سوال کی کیفیت کی طرف پھیر سکے ، اور ابویوسف و محمد رحمة اللہ علیہما کے نزدیک عورت پر ایک ہزار درھم دینا لازم ہونگے ، کیونکہ عورت کا یہ قول کہ تم کو ہزار روپیہ ملیں گے ، سوال ہے ، اور شوہر کا قول اس کے جواب کے محل میں واقع ہوا ہے ، اس لئے عورت پر ایک ہزار واجب ہونگے ، یہ قول ضعیف ہے ، اشباہ کا مسئلہ اور وہ مسئلہ جس کو حموی نے ذکر کیا ہے دونوں اس قاعدے سے مستثنی ھیں ۔ کیونکہ سوال کی وہ چیز جواب میں واپس آتی ہے جو کلام جواب ہو ، اور امام کے قاعدے پر جس کو جواب نہ کہا جائے اس میں سوال کی کیفیت کا اعتبار نہ ہوگا ، لہذا یہ قاعدے میں داخل ھی نہیں تاکہ اس کو خارج کیا جائے ۔

اور اسی قاعدے پر وہ مسئلہ بھی مبنی ہے جو منار کی شرح نسفی میں بیان کیا گیا ہے : اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا میں نے یہ غلام اتنی قیمت پر تمہارے ہاتھ فروخت کیا ، دوسرے نے کہا۔بس ، تو وہ آزاد ہے ، تو یہ (کلام) بیع کا قبول کر لینا متصور ہوگا ، یعنی ایسا سمجھا جائے گا کہ مشتری نے بیع کو قبول کرکے بعدہ ، غلام کو آزاد کر دیا کیونکہ بائع کے ایجاب کے بعد مشتری نے حریت پر لفظ (ف) جس کے معنی ، پس ، ھیں داخل کیا ہے اور یہ حرف (ف) ترتیب کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ، اور ایجاب پر غلام کی آزادی اس وقت مرتب ہوگی جب قبول ثابت ہو جائے ۔ لہذا آزادی کے ساتھ (ف) کے حرف کا اتصال قبول کے ثبوت کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے ، گویا مشتری نے اس طرح کہا ہے کہ میں نے قبول کیا اور پھر کہا کہ آزاد کر دیا ، کیونکہ حرف (فا) احکام میں استعمال کی جاتی ہے ، اور اس کے معنی تعقیب (پیچھے آنے کے) معتبر ہوتے ھیں ، اور تمام احکام اپنی علتوں کے بعد ان پر مرتب ہوا کرتے ھیں ، خواہ حکم اور اس کی علت کے وجود کا زمانہ ایک ھی کیوں نہ ہو ، جیسا کہا جاتا ہے « موسم سرما آگیا » پس انسان (اس کے لئے) تیار ہو گیا ۔

اور اگر مشتری نے سابقہ مسئلہ میں اس طرح کہدیا : وہ آزاد ہے ، یا کہدیا ، اور وہ آزاد ہے ، تو اب بیع صحیح نہ ہوگی ، بلکہ بایع کے ایجابی قول کا رد ہوگا . لہذا غلام آزاد نہ ہوگا ۔

یاد رکھیئے کہ جب دو سوالیہ کلام کے بعد ایک جوابی کلام صادر ہوا ہو تو یہاں اختلاف ہے کہ آیا جوابی کلام کا دونوں سے تعلق ہوگا یا سوالوں کے آخری کلام سے ؟ ۔ بدائع میں ہے کہ امام محمد نے زیادات میں کہا ہے : اگر ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا تو ہزار روپیہ پر آزاد ہے تو سو دینار پر آزاد ہے ، غلام نے کہا میں نے قبول کیا ، غلام آزاد ہو جائے گا ۔ اور غلام پر دونوں رقمیں لازم ہونگی ، اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تجھے ایک ہزار روپیہ پر تین طلاق ، تجھے ایک سو دینار پر تین طلاق عورت نے ان دونوں کلام کے بعد کہا : میں نے قبول کیا ، تین طلاق واقع ہونگی اور عورت پر دونوں مال واجب ہونگے ۔

اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ جواب محض آخری کلام کا جواب ہوگا ، چنانچہ غلام کی آزادی اور زوجہ کی طلاق ایک سو دینار کے مقابلے میں ہوگی ۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا اور طلاق دینا مال کے عوض میں آقا اور شوہر کی جانب سے تعلیق متصور ہوتی ہے اور تعلیق عقد کے فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ۔ لہذا ثانی ایجاب (قول ایجابی) اول ایجاب کے انفساخ کا متضمن نہ ہوگا ، اس لئے دونوں ایجاب اپنی جگہ پر قائم رہیں گے ، اور قبول دونوں ایجاب سے متعلق ہوگا ، کیونکہ یہ دونوں ایجاب کا جواب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ، اس طرح دونوں مال عورت کے ذمہ واجب ہونگے ، بخلاف بیع جیسے عقد کے ، کیونکہ بیع کا ایجاب فسخ کا محتمل ہے ۔ لہذا ثانی ایجاب اول کا فسخ کرنے والا ہو سکے گا ۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ کے قول کی علت یہ ہے ، کہ جب آقا یا شوہر نے دوسرے عوض کے مقابلے میں طلاق یا آزادی کو واجب قرار دیا تو اول کلام منسوخ ہو گیا ، لہذا قبول کا تعلق محض ثانی ایجاب سے ہوگا ۔ جس طرح بیع میں ہوگا ۔

اصولی فائدہ

اس قاعدے کے انواع میں سے شارع صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ کلام جو کسی سوال کے جواب میں واقع ہوا ہو ، ایک نوع ہوگا ، لہذا جس موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم کا جواب غیر مستقل بنفسہ ہوگا اس موقعہ پر جواب سوال کی کیفیت عموم و خصوص میں اس کے متفق ہوگا ، چنانچہ مثال کے طور اگر کسی سائل نے یہ سوال کیا "کیا سمندر کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ، ہاں " تو یہ حکم سائل اور غیر سائل ہر شخص کے حق میں عام ہوگا ،اور اگر آپ سے سوال کیا گیا ، کیا میرے لئے سمندر کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے ، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ، ہاں ، تو یہ جواب سوال کی خصوصیت کے ساتھ خصوصیت کا حامل ہوگا ۔ اب سائل کے ماسوا دوسرے لوگوں کے حق میں یہ حکم اس خاص مسئلہ پر قیاس کئے جانے کے لحاظ سے ہوگا ، یا اس طریقہ پر ہوگا جس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ((میرا کسی ایک فرد کے حق میں حکم دینا ایسا ہے جیسا کہ ایک پوری جماعت کے حق میں دیا گیا ہو) جو کہ اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ اس حکم کا ثبوت تمام لوگوں کے حق میں ہوگا ۔

لیکن جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب استقلالی صورت میں صادر ہوا ہو ، اگر وہ خاص ہے تو ظاہر ہے ، اور اگر عام ہے تو اس حالت میں باوجود سبب خاص کے حکم عام ہوگا ۔ اس سبب خاص کے سوال ہونے یا کسی حادثہ کے واقع ہونے سے کوئی فرق پیدا نہ ہوگا ، ہر ایک قسم کی مثالیں اپنے اپنے مقام پر پھیلی ہوئی ہیں ۔

دفعہ : ٦٧ ((ساکت کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن (کلام) کی ضرورت کے وقت سکوت بیان متصور ہوگا ، یعنی کسی ساکت کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ایسا کہا ۔ لیکن اس موقعہ پر جہاں اس کو کچھ کہنا لازم تھا ، اس شخص کا سکوت اقرار اور بیان سمجھا جائے گا)) ۔

یہ قاعدہ دو فقروں پر مشتمل ہے ، اول یہ کہ شرع نے لوگوں کے معاملات کو ان کی ان

عبارتوں سے مربوط رکھا ہے جو ان کے مقاصد کی مظہر ہوتی ہوں ۔ چنانچہ سکوت پر کسی قسم کا حکم مرتب نہیں ہوتا بلکہ احکام الفاظ پر مبنی ہوتے ہیں ۔ اسی لئے کہا ہے (لاینسب الی ساکت قول) سکوت اختیار کرنے والے کی طرف کوئی قول منسوب نہ کیا جائے گا ۔

دوم قاعدہ ، بیان ضرورت کا ہے ، جو اول کے مقابلے میں ایک استثنائیہ درجہ رکھتا ہے چنانچہ یہ ایک قاعدہ ہے جسکو اصولیوں نے مقرر کیا ہوا ہے اور اس قاعدے میں یہ حضرات سکوت کو کلام (نطق) کا درجہ دیتے ہیں ، اور یہ اس مقام پر اختیار کیا جاتا ہے جہاں بیان کی ضرورت پیش آتی ہو ۔ اس کو بیان ضرورت کے نام سے موسوم کرتے ہیں ، یہ بیان کے اقسام میں سے ایک وہ قسم ہے جہاں سکوت کلام کا درجہ رکھتا ہے ، اب یا تو متکلم کی حالت سکوت ہی اس امر کا قرینہ ہوگی کہ یہ سکوت ہی بیان ہے اگر یہ بیان نہ ہوتا تو متکلم سکوت اختیار نہ کرتا ۔ مثلاً صاحب شرع کا کسی امر کا معاینہ کرتے ہوئے اس کے تغیر سے سکوت اختیار کر لینا یہ اس امر کے اجازت کی دلیل ہوگا ، یا اس شخص کی حالت ہی اس کے سکوت کے بیان ہونے کا قرینہ ہوگی ، جیسا کہ بالغہ کنواری لڑکی کا نکاح کی اجازت کے وقت سکوت اختیار کر لینا ، (کلام کے درجہ میں ہوتا ہے) کیونکہ مرد کی طرف رغبت کرنے کے اظہار سے اس کی حیاء اس کے لئے کلام سے مانع ہوتی ہے ، یا جس طرح کہ ایک شخص کو قسم دی جائے اور وہ قسم سے انکار کرے ، تو یہ انکار اس شخص کے حق میں ثبوت حق کا بیان متصور ہوگا ، اس لئے کہ اس پر جو حق لازم تھا اس کی ادائیگی سے وہ باز رہا ، یعنی قسم کھا لینے سے ، حالانکہ اس کو اس فعل پر قدرت حاصل تھی ، لہذا یہ امتناع اس امر کی دلیل ہوگا کہ اس نے دعوی کو تسلیم کر لیا ، ایک مسلمان کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ جو حق اس پر لازم ہے اس کے ادا کرنے سے اپنا بچاؤ کرے گا ، یہ اسی وقت کرے گا جبکہ وہ اس بچاؤ میں حق پر ہوگا ، اور اس کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ قسم کھانے میں وہ جھوٹا ہو اور قسم جھوٹی اس حالت میں ہوگی جبکہ مدعی کا دعوی حق پر مبنی ہوگا ، یا یہ کہ دھوکہ دہی کے ضرر کے دفعیہ کے لئے سکوت اختیار کرے ، جیسا کہ شفیع بیع کے علم کے باوجود طلب شفع سے سکوت اختیار کرے تو یہ سکوت شفع کو ساقط کر دینے والا متصور ہوگا تاکہ مشتری کو ضرر لاحق نہ ہو اس لئے کہ اگر اس سکوت کو ہم شفعہ کے ساقط کرنے کا سبب نہ قرار دیں تو پھر شفیع مشتری تمام تصرفات

کو باطل کرتا رہے گا ، چنانچہ فقرۂ اول سے جو مسائل جزئیہ آنے والے ہیں اسی قسم کی علتوں کی بنا پر مستثنی قرار دیئے گئے ہیں ، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کی حالت کے ساتھ دفع ضرر یا دفع دھوکہ دھی کا نظریہ بھی موجود ہوتا ہے ، کیونکہ سکوت کو کلام کا درجہ دینے کی علتیں ایک دوسرے سے مزاحم نہیں ہوتیں (بلکہ ان کا اجتماع کسی ایک محل پر ممکن ہوتا ہے) ۔

نیز اس مذکورہ دفعہ کا اول فقرہ ہی ایک کلی اصول ہے ، جیسا کہ ہم نے بتلا دیا کہ معاملات کا تعلق عقود کی عبارت کے صریح الفاظ سے ہوتا ہے ۔ لہذا اس کے جزئیات اتنے ہیں جو محصور نہیں ہو سکتے اور ان کو کسی شمارے میں محدود نہیں کیا جا سکتا ، بخلاف فقرۂ ثانیہ کے اس کے جزئیات معدودے چند ہیں جن کو تلاش سے حاصل کر لیا گیا ہے (اس لئے ثانی فقرہ کو اصل کلی نہیں کہا جا سکتا) ۔

فائدے کی تکمیل کیلئے ہم قاعدہ اولی کے کچھ جزئی مسائل پیش کرتے ہیں :-

اگر ایک اجنبی شخص نے کسی دوسرے کا مال فروخت کیا اور صاحب مال کے سامنے اس کو مشتری کے سپرد کردیا ، صاحب مال دیکھتا رہا اور خاموش رہا ۔ یا صاحب مال کو اس بیع کی اطلاع پہنچی اور اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ صاحب مال کا سکوت بیع کی وکالت کی اجازت کی دلیل نہ ہوگا ، ملاحظہ ہو دفعہ (١٦٥٩) کتاب ھذا ۔

اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے ایسے مکان میں سکونت اختیار کی جو کرایہ پر دینے کیلئے نہیں تھا ، اور مکان والا خاموش رہا ، تو یہ خاموشی مکان کو کرایہ پر دینے کی علامت نہ ہوگی ۔ اور صاحب مکان کو کرایہ کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا ، ملاحظہ ہو دفعہ (٥٩٦) مجلہ ۔

اگر ایک بیوی نے اپنے شوھر کے مکان سے ایسی اشیاء لیکر جو مرد یا مرد و عورت دونوں کے استعمال کی صلاحیت رکھتی تھیں چند سال تک استعمال کیں اور شوھر سکوت اختیار کئے رہا ، تو یہ سکوت اس امر کی دلیل نہ ہوگا کہ یہ اشیاء شوھر کی طرف سے زوجہ کو ھبہ ہو گئیں یا یہ کہ زوجہ کی مملوکہ تھیں ، حتی کہ اگر مرد نے یہ دعوی کیا کہ یہ اشیاء اس کی اپنی ملکیت تھی تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا کیونکہ صاحب قبضہ وہی ہے جیسا کہ تمام کتب معتبرہ میں مذکور ہے ۔

اگر ایک شخص نے دوسرے کا مال ضائع کر دیا اور مال کا مالک خاموشی سے دیکھتا رہا ، تو یہ سکوت مال کے ضائع کرنے کی اجازت نہ ہوگا ، بلکہ مالک کو ڈانڈ لینے کا حق

حاصل ہوگا ، ملاحظہ ہو دفعہ (٩١٢) مجلة الاحکام ۔

اگر حاکم نے کسی ایسے بچے یا پاگل کو جن کا کوئی ولی نہ تھا خرید و فروخت کرتے دیکھا ، اور سکوت اختیار کیا تو یہ سکوت ان کی بیع کی اجازت نہ ہوگا کیونکہ حاکم کی اجازت حکم کے درجہ میں ہوتی ہے ، اور سکوت حکم نہیں ہوتا ، بخلاف ان دونوں کے ولی کے ، ملاحظہ ہو دفعہ (٩٧١) مجلة الاحکام ۔

لیکن دوسرا قاعدہ ، جس کے متعلق ہم بیان کر چکے ہیں کہ حقیقت میں یہ ضابطہ کلیہ نہیں ہے ، بلکہ خلاف ضابطہ (مستثنیات میں سے ہے) اس کے تحت فقہاء نے چالیس سے کچھ زیادہ مسائل بیان کئے ہیں ۔ جن کی تفصیل اشباہ اور اس کی شرح حموی اور درمختار و ردالمختار میں کی گئی ہے ، ان کو ہم فائدے کی تکمیل کے لئے بیان کئے دیتے ہیں ۔

چنانچہ کنواری بالغہ لڑکی سے اس کے ولی کا نکاح کی اجازت لینے کے وقت سکوت اختیار کرنا ، اور مہر پر قبضہ کرنے کے وقت ساکت رہنا اور کنواری کا بالغہ ہونے کے وقت خیار سے سکوت اختیار کرنا ، خیار کے ساقط ہونے کی دلیل ہوگا ۔

ایک عورت نے قسم کھائی کہ وہ نکاح نہ کرے گی ، اس کے بعد اس کے والد نے اس کا نکاح کیا اور یہ خاموش رہی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی ۔ جس شخص پر صدقہ کیا جائے اس کا سکوت قبول ہوگا ، لیکن موہوب لہ کا سکوت قبول نہ ہوگا ۔ موہوب لہ ، یا متصدق علیہ کے قبضہ کرنے کے وقت مالک کا سکوت قبضہ کی اجازت ہوگا ۔ (وکالت کے وقت) وکیل کا سکوت ، قبول ہوگا ، اور رد کرنے سے وکالت رد ہو جائے گی ، مقرلہ کا سکوت قبول ہے اور رد کر دینا رد ہے ، جس کو قضا کا عہدہ یا ولایت کا عہدہ سپرد کیا گیا اور وہ خاموش رہا یہ قبول ہوگا اور اس کو رد کر دینے کا حق حاصل ہوگا ، موقوف علیہ کا سکوت قبول کر لینا ہوگا ، اور اس کے رد کرنے سے رد ہو جائے گا اور بعض فقہاء نے کہا ہے نہیں ، بیع تلجئہ یعنی جب ایک شخص دوسرے پر یہ ظاہر کرے کہ میرا ارادہ ہے کہ میں اس بیع کو بیع صحیح کر دوں ، اور دوسرا شخص خاموشی اختیار کرے تو یہ قبول کر لینا ہوگا ۔ (بیع تلجئہ ، یہ ہے کہ بغیر ارادہ لوگوں کے سامنے بیع کا اظہار کرتے ہوئے اس پر موافقت کی گفتگو کی جائے) ۔ جبکہ غنیمت حاصل کرنے والوں پر غنیمت تقسیم کی جا رہی ہو قدیم مالک کا خاموش رہنا ، اس کی رضامندی خیال کی جائے گی ۔ جس شخص نے خیار (پسندیدگی کی شرط) پر غلام خریدا ہو جب وہ اس غلام کو

خرید و فروخت کرتے دیکھے اور سکوت اختیار کرلے تو یہ اس کے خیار (پسندیدگی کی شرط کو) باطل کر دے گا ، بخلاف بائع بالخیار کے اس کا سکوت خیار کو ساقط نہ کرے گا ۔ جس بائع کو مبیع روک لینے کا حق حاصل ہو ، جب وہ مشتری کو مبیع پر قبضہ کرتے دیکھے اور خاموش رہے ، یہ خاموشی قبضہ کی اجازت ہوگی ، خواہ بیع صحیح کی صورت ہو یا بیع فاسد کی ۔ بیع کے علم پر شفیع کا سکوت ، آقا کا اپنے غلام کو خریدوفروخت کرتے دیکھ کر ، سکوت بیع کی اجازت ہوگا ، یعنی غلام کے اس تصرف کے بعد کے تصرفات کیلئے ، نہ کہ موجودہ تصرف کیلئے ، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ غلام آقا کے مال میں ایسا نہ کر رہا ہو بلکہ کسی دوسرے کا مال ہو ، خود آقا کے ذاتی مال میں صریح اجازت لازمی ہوگی ، (بزازیہ) ۔ اگر ایک شخص قسم کھائے کہ فلاں کو اجازت نہ دے گا اس کے بعد خاموش ہو جائے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی ، خالص غلام کا اس کی بیع کے یا رھن کے یا کسی جرم کے معاوضہ میں دیئے جانے کے وقت خاموش رهنا ، اس کی غلامی کا اقرار ہوگا ، بشرطیکہ عاقل ہو ، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کو کرایہ پر دیا جا رہا ہو یا بیع کیلئے پیش کیا جا رہا ہو ، یا اس کا نکاح کیا جا رہا ہو ، اس لئے کہ رھن محبوس بالدین ہو تا ہے۔ ہلاک ہونے کی صورت میں اس کے ذریعہ استیفاء حق کیا جا سکتا ہے اس لئے یہ بیع کی مانند ہے۔ اگر ایک شخص یہ قسم کھائے کہ فلاں کو اپنے مکان میں مقیم نہ کرے گا تو خاموش ہوتے ہی حانث ہو جائے گا (قسم ٹوٹ جائے گی) ۔ اس صورت میں حانث نہ ہوگا جبکہ یہ قسم کھائے کہ میں فلاں کو مکان سے نکال باہر کروں گا اور پھر وہ فلاں نکلنے سے انکار کرے اور قسم کھانے والا خاموش رہے ، اس لئے کہ قیام ایک امتدادی فعل ہے ، لہذا اس کے دوام کیلئے ابتداء قیام کا حکم ہے ، بخلاف باہر نکلنے کے کہ یہ اندر سے باہر آنا ہے ، یعنی جدائی ہے (جو امتدادی فعل نہیں ہے) ۔ عورت کے بچے کی ولادت کے وقت اور مبارک بادی کے موقعہ پر شوہر کا خاموش رهنا ۔ بچے کا اقرار ہوگا جس کے بعد نفی کرنے کا حق نہ رہے گا ، ام ولد لونڈی کے بچہ پیدا ہونے کے وقت مالک کا خاموش رهنا اپنا بچہ ہونے کا) اقرار ہوگا، بخلاف غیر ام ولد باندی کے بچہ ہونے پر سکوت اختیار کرنے کے ، اگر ایک شخص کو بیع سے قبل کسی عادل شخص نے مبیع میں عیب موجود ہونے کی اطلاع دی اور اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ سکوت امام ابوحنیفہ کے نزدیک عیب پر رضامندی کا اظہار ہوگا۔ لیکن مخبر کے فاسق ہونے کی صورت میں نہ ہوگا ، اور امام ابویوسف و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہر صورت میں رضامندی کا اظہار ہوگا ۔

جب کسی کنواری بالغہ عورت کو ولی کیطرف سے اسکا نکاح کر دینے کی خبر دی گئی تو اس کے سکوت میں بھی مسئلہ مذکورہ جیسا اختلاف ہے ، شوہر کا زوجہ کو کسی جانداد فروخت کرتے وقت خاموش رہنا یا کسی قریبی کو ایسا کرتے وقت دیکھ کر خاموش رہنا ، اس امر کا اقرار ہوگا کہ وہ جانداد اس کی نہ تھی ، مشائخ سمرقند کا بھی فتوی ہے ، لیکن بخاری کے مشائخ اس کے خلاف ہیں ، چونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اس لئے مفتی کو غور کر لینا لازم ہوگا کہ کونسا قول صحیح ہے۔ لیکن متون کتب (فقہ) میں اول قول ہی منقول ہے ، چنانچہ کنزالدقائق اور ملتقی کی آخر کتاب مسائل شتی میں بیان کیا گیا ہے ، کہ زوجہ کے مسئلے میں اختلاف ہے ، اور قاضیخان نے زوجہ اور قریبی میں روایت کی صحت کا حکم لگایا ہے ، ایک شخص کو دیکھا گیا کہ اس نے کوئی سامان یا مکان فروخت کیا ، اور خریدار ایک عرصہ تک اس میں بائع کے سامنے تصرف کرتا رہا ، بائع خاموش رہا تو اب بائع کو دعوے کا حق حاصل نہ ہوگا ، بخلاف ایک اجنبی شخص کے مثلاً اگر ہمسایہ یہ عمل ہوتے دیکھتا رہا تو اس کی خاموشی بیع کے حق مین اس کے دعوی کو ساقط کرنے والی نہ ہوگی ، بلکہ اس کے دعوی کے سقوط کیلئے یہ ضروری ہے کہ خاموش رہنے کے ساتھ وہ خریدار کو اس میں تصرف کرتے ہوئے دیکھے کہ وہ زمین میں کھیتی کر رہا ہے ، یا مکان بنا رہا ہے اور پھر سکوت اختیار کر لے ، لیکن اگر شوہر کی زوجہ یا اس کا قریبی بیع کو دیکھ کر خاموشی اختیار کریں گے تو یہ سکوت ان کے دعوی کو ساقط کر دے گا ۔ شرکت عنان کے دو شریک میں سے ایک شریک اپنے ساتھی سے یہ کہہ کر کہ یہ لونڈی میں اپنی ذات کیلئے خرید رہا ہوں ، لونڈی خریدے اور دوسرا شریک سکوت اختیار کر لے تو یہ لونڈی محض خریدنے والے کی ہوگی دوسرے شریک کا اس میں کوئی حق نہ ہوگا ، البتہ شرکت مفاوضہ (جس میں ہر دو شریک ایک دوسرے کا وکیل اور کفیل دونوں ہوتا ہے) اس میں یہ لونڈی دوسرے کے سکوت اختیار کرنے سے محض خریدنے والے کی نہ ہوگی بلکہ دونوں کے درمیان مشترک متصور ہوگی ، الا یہ کہ دوسرا شریک صریح کلام کے ذریعہ رضامندی کا اظہار کر دے۔

اگر ایک وکیل اپنے مؤکل سے کسی معین شئی کے خریدنے کے وقت یہ کہے کہ یہ شئی میں اپنی ذات کیلئے خرید رہا ہوں اور مؤکل سکوت اختیار کرے ، یہ شئی وکیل کی خالصتاً متصور ہوگی ، عاقل بچے کے ولی کا سکوت جبکہ بچہ خریدوفرخت کر رہا ہو بچے کی تجارت کی اجازت ہوگا ، ایک مشکیزے کا مالک کسی دوسرے شخص کو اپنا

مشکیزہ پھاڑتا دیکھے اور خاموش رہے حتی کہ مشکیزے کی چیز نکل کر ضائع ہو جائے تو یہ سکوت مالک کی رضامندی ہوگی ۔ لیکن اشباہ میں اعتراضاً کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو اپنا مال تلف کرتے دیکھ کر خاموش رہے تو یہ خاموشی اس شئی کے تلف کرنے کی اجازت متصور نہ ہوگی ۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنے خادم سے خدمت نہ لے گا ، پھر خادم نے آقا کے کہنے کے بغیر اس کی خدمت کی آقا خاموش رہا خادم کو منع نہ کیا ۔ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی ۔ اگر کسی لڑکی کو اس کے جہیز میں کچھ اشیاء باپ کی مملوکہ دی گئیں اور باپ خاموشی سے دیکھتا رہا ، تو اب باپ کو واپسی کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا ، ماں نے عرف و عادت کے مطابق اپنی لڑکی کے جہیز میں کچھ صرف کیا باپ نے اس پر سکوت اختیار کیا تو ماں اس صرف کی ضامن نہ ہوگی ۔ ایک شخص نے اپنی ایسی لونڈی فروخت کی جوزیور پہنے ہوئے تھی اور زیور کے متعلق مشتری کے حق میں ہونے کی کوئی صراحت نہ کی ، لونڈی کو مع زیور کے مشتری کے حوالہ کر دیا مشتری اس کو لے کر چلا گیا ، اور فروخت کرنے والا خاموش رہا تو یہ زیور مشتری کا ہو جائے گا ، ایسا ہوگا جیسا کہ اس کے حق میں تسلیم کر لیا گیا ہو ۔ حدیث کی روایت میں تلمیذ (شاگرد) کا حدیث کو پڑھنا اور شیخ کا خاموشی سے سننا حدیث کی روایت کی اجازت ہوگا ، ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا شیخ نے کلام سے تلمیذ کو اجازت دے دی ۔ بغیر عذر کے مدعی علیہ کا سکوت انکار متصور ہوگا ، دوسرا قول اس مسئلے میں یہ ہے کہ انکار تصور نہ کیا جائے گا بلکہ امام ثانی کے نزدیک مدعی علیہ کو قید کر دیا جائے گا ۔ اس کا یہ سکوت نہ اقرار ہوگا نہ انکار ہوگا ۔ صاحب البحر نے اسی قول پر فتوی دیا ہے ، جب حاکم وقت شاھدوں کے حالات مزکی (وہ شخص جس کو حالات معلوم کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے) معلوم کرے اور یہ شخص خاموش رہے تو یہ شاھدوں کے حق میں ان کی تعدیل متصور ہوگا ، بشرطیکہ مزکی عادل اور صاحب فضل لوگوں میں سے ہو ، مرتہن کے قبضہ کرتے وقت راھن کا سکوت رضامندی ہوگا ۔

سکونت پذیر شخص سے کہے کہ اس مکان میں اتنے کرائے پر رہو ورنہ مکان خالی کر دو ، اور کرایہ دار خاموش ہو جائے ، تو اس پر بیان کردہ اجرت واجب ہوگی ، ۔

میں کہتا ہوں یہ مسئلہ قابل بحث ہے ، وہ یہ کہ اگر کرایہ دار سکوت کے بعد مکان میں مقیم رہا تو اس کا یہ عمل فعلاً قبول متصور ہوگا نہ کہ سکوت ، لہذا یہ مسئلہ سکوت کے مسائل میں داخل نہ رہا ، کیونکہ سکوت اختیار کئے رہنا ، یہ ایسے افعال میں

سے ہے جو ممتد (طویل) ہوا کرتے ہیں ، اور آناً فاناً تجدید اختیار کرتے رہتے ہیں ۔

سکوت کے مسائل میں یہ مسئلہ بھی داخل ہے ۔ ایک عورت بذات خود اپنا نکاح کسی غیر کفو سے کر لے اور بچہ پیدا ہونے تک ولی سکوت اختیار کئے رہے ، تو یہ ولی کی رضامندی متصور ہوگا ، شوہر نے رخصتی سے قبل اپنی زوجہ کو کچھ رقم دی تھی ، پھر رخصتی بغیر جہیز کر دی گئی ، تو شوہر کو اپنی رقم کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا اور اگر عرف و رواج کی حیثیت سے جہیز کم دیا گیا ہوگا ، تو اس مقدار کے مطابق مطالبہ کا حق حاصل ہوگا ۔ جو عرف میں بمقابلے جہیز کیا جا سکتا ہو ، لیکن اگر رخصتی کے بعد شوہر اتنا عرصہ خاموش رہا جس کے بعد اس کی خاموشی رضامندی متصور ہوتی ہو ، تو اب شوہر کو مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ ایک شخص دوسرے کو اپنے حق سے بری کر دے اور دوسرا شخص خاموش رہے یہ برأت صحیح ہوگی ۔ منکر کا سکوت اختیار کرنا رضامندی ہوگا ۔ چونکہ (معاملات میں کلام اصل اصول ہے ، اور سکوت بعض مقامات پر کلام کا قائمقام تصور کیا جاتا ہے ، اس لئے اگر ایک شوہر اپنی زوجہ سے کہے ، اگر تجھ کو مجھ سے قلبی محبت ہے تو تجھے طلاق ہے ، اور عورت کہے کہ مجھے تجھ سے قلبی محبت ہے لیکن عورت کے قلب میں اس کے خلاف کیفیت ہو ، تو امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک طلاق واقع ہوگی ۔ (بدائع)

دفعہ :٦٨ ((باطنی امور میں (ان کی ظاہری دلیل کو) حقیقت کا قائمقام تصور کیا جائے گا ، یعنی جن امور کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہو ، ان میں ظاہری دلائل کے اعتبار سے حکم لگا یا جائے گا))۔

اس قاعدے کا خلاصہ یہ ہے ، کہ بہت سے شرعی احکام اپنی علتوں پر مبنی ہوتے ہیں اور ان علتوں کے ثبوت پر ھی ان احکام کا ثبوت مبنی ہوتا ہے ، بعض مقامات پر یہ علتیں اتنی خفی ہوتی ہیں کہ ان پر اطلاع پا لینا بہت مشکل ہوتا ہے ، لہذا ایسے

مقامات پر شریعت نے ان علتوں کے علامات کو جو ان پر دلیل ہوتی ہوں علتوں کا قائمقام قرار دیا ہے، اور ان علامات کے ثابت ہونے پر حکم ثابت ہونا تصور کر لیا ہے، گویا حقیقی علت وجود میں آ گئی ہو۔ چنانچہ مبیع میں کسی عیب پر رضامندی کا اظہار حکم شرعی کی علت ہے۔ وہ اس طرح کہ مشتری کا بائع پر واپسی کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ رضامندی ایک پوشیدہ امر ہے اس لئے شریعت نے مشتری کا ایسا عمل جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو، مثلاً خرید شدہ شئی کی اصلاح شروع کر دینا یا کسی ضرورت کے لئے سوار ہو کر جانا۔ (وغیرہ امور) رضامندی تصور کیا جائے گا، اور واپسی کا خیار ساقط ہو جائے گا ملاحظہ ہو دفعہ (۳۴۴) مجلۃ الاحکام۔

اسی قاعدے پر قصاص کا حکم شرعی بھی مبنی ہے، قصاص کی حقیقی علت قاتل کے قتل کا قصد و ارادہ ہے، لیکن یہ ایک باطنی امر ہے، اس شریعت نے قتل کے آلہ کو عمد کی دلیل قرار دیا ہے، چنانچہ جب کسی آلۂ جارحہ سے جو جسم کے اعضاء کو متفرق کرنے والا ہو قتل کیا گیا ہوگا، تو یہ قاتل کے عمد کی دلیل ہوگا۔ چنانچہ اس دلیل کو شریعت نے حقیقی علت کے قائمقام فرما دیا ہے، اسکو فقہاء کی اصطلاح میں قیاس بالعلت کہا جاتا ہے، گویا علت کی دلیل سے معلول کے وجود پر استدلال کر لیا جاتا ہے، اور منطقی اصطلاح میں اسکو برہان لمی کہا جاتا ہے، یعنی کلمہ (لما) کے سوال کا جو جواب ہو وہ برہان لمی ہوتا ہے۔ مثلا سؤال کیا گیا ((لما وجب القصاص)) یعنی قصاص کیوں واجب ہوا جواب دیا گیا اس لئے کہ قاتل نے عمداً قتل کیا تھا، یا یہ سوال کیا گیا، کہ مشتری کا واپسی کا خیار کیوں ساقط ہوا؟ جواب دیا گیا کہ اسلئے کہ وہ راضی ہوگیا تھا، اور محسوسات میں اسکی مثال یہ ہے، ایک کھانا کھاتے ہوئے شخص کو دیکھ کر کہا جائے، یہ شخص بھوکا ہے اس لئے کہ کھانا کھا رہا ہے۔ خلاصہ یہ کہ دلیل وعلامت علت سے معلول پر استدلال کیا جائے۔ دوسرا طریقہ استدلال کا اس کے برعکس ہے، یعنی معلول سے علت پر استدلال کیا جائے، مثلاً جس شخص کے حق میں قصاص کا حکم دیا گیا ہو اس کے اس حکم پر کہا جائے کہ یہ قاتل قتل عمد ہے۔ (اس لئے قصاص کا حکم دیا گیا ہے) ۔ اور محسوسات میں اس کی مثال یہ ہے کہ بارش کے ذریعہ ابر کے وجود پر استدلال کریں۔ یا ایک شخص کھانا ختم کر چکا ہو تو اس سے اس کے پیٹ بھر جانے پر استدلال کریں۔ فقہاء کی اصطلاح میں اس کو قیاس بالدلالت کہتے ہیں اور منطقی اصطلاح میں اس کو برہان انی کہا جاتا ہے،

گویا یہ نتیجہ سے منتج پر استدلال ہوتا ہے ، جیسا کہ عالم کے حدوث سے عالم کے پیدا کرنے والے کے وجود پر استدلال کیا جائے ۔ یہ امام غزالی کی اس تقریر کا خلاصہ ہے جو انہوں نے معیار العلم کی بحث میں کی ہے ۔ اس مقام پر ہم نے اس تقریر کو اس لئے نقل کیا ہے ، تاکہ یہ امر واضح ہو جائے کہ احکام شرعیہ اپنی خفی علتوں کی بنا پر بھی ثابت ہو جاتے ہیں ۔ اور وہاں (حقیقی علت کا علم نہیں ہوتا بلکہ) علت کے علامات کو دلیل میں پیش کر دیا جاتا ہے ۔ یہ طریقہ اختیار نہیں کیا جاتا کہ اس طرح کہدیا جائے ۔ چونکہ معلول موجود ہے اس لئے اس کی علت بھی موجود ہوگی ۔ کیونکہ حکم کا وجود اگر کسی صریح نص کے ذریعہ ہوا ہے تو پھر اس نص کے ماسوی کسی دوسری علت کے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں ۔ اس وقت حکم کے وجود کی علت یہی نص ہوا کرتی ہے ، لیکن اگر حکم پر کوئی نص موجود نہیں ہے تو وہاں علت کے ذریعہ حکم ثابت کرنے کی ضرورت پیش آئے گی ، ہماری اس تقریر سے یہ امر بھی معلوم ہو گیا ۔ کہ فاضل حیدر علی آفندی (شارح مجلہ) نے جو یہ مثال دی ہے کہ دھویں کے وجود سے آگ پر استدلال کیا جاتا ہے ، تو یہ معلول سے علت پر استدلال کی مثال ہے نہ کہ علت سے معلول پر استدلال کی ۔ کیونکہ آگ علت ہے اور دھواں معلول ہے ، اور دفعہ ھذا کا مقصد اس کے خلاف ہے ۔

اصولیین اور منطقی حضرات کے مذہب پر اگر دلیل کی تعریف دیکھنا ہو تو ان کے اصولی کتب کے مطالعہ کی ضرورت ہے ۔

اس موقعہ پر یہ خوب سمجھ لیا جائے کہ قاعدے دفعہ ھذا کے ان الفاظ ((دلیل الشئی)) میں دلیل سے عام معنی مراد ہے ، یعنی دلیل قطعی و دلیل ظنی اور علامات دلیل ان سب اقسام کو شامل ہے ، بدائع کی کتاب الدعوی میں کہا گیا ہے کہ شریعت میں علامت کے ذریعہ ایک حکم کو دوسرے پر ترجیح دینا ثابت ہے ۔ اور اپنے اس قول پر انہوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال کیا ہے ۔ (اس واقعہ میں مذکورہ ہے ((وشہد شاھد من اھلھا ان کان قمیصہ قد من دُبُر ۔ الایۃ)) چنانچہ اس آیت میں پیچھے سے قمیص کا پاریدہ ہونا حضرت یوسف کے قول کا مثبت قرار دیا گیا ۔ جو ایک علامت تھی ۔

اس لئے ہمارے أئمہ نے کہا ہے کہ اگر ایک دوکان میں دو شخص کام کر رہے ہوں ۔ ان میں ایک زرگر ہو اور دوسرا دباغ (چمڑا پکانے والا) ہو ۔ پھر مقبوضہ دوکان میں

دونوں کا اختلاف ہو تو زرگر کے متعلقہ کام کی تمام اشیاء زرگر کے حق میں متصور ہونگی اور دباغ یعنی چمڑہ پکانے والے کی متعلقہ تمام اشیاء اس کی متصور ہونگی ۔

اسی طرح جب مکان کے استعمالی سامان میں زوجین کا اختلاف واقع ہو تو جو اشیاء مرد کے استعمال کی ہوں وہ مرد کی ہونگی اور عورت کے استعمال میں آتی ہوں تو عورت کی مملوکہ خیال کی جائیں گی ۔

دفعہ مذکور کا یہ قاعدہ ایک ایسا جامع قاعدہ ہے ، جس پر فقہ کے کثیر مسائل مبنی ہیں ، جس کے بعض جزئیات کو وضاحت کیلئے ہم بیان کرنا مناسب خیال کرتے ہیں ، چنانچہ طلب شفعہ میں یہ شرط ہے کہ بیع کا علم ہوتے ہی فوراً شفعہ کا مطالبہ کر دیا جائے ۔ اس کو طلب مواثبہ کہتے ہیں ۔ جس کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ((الشفعة لمن واثبها)) یعنی شفعہ فوری مطالبہ کرنے پر ہوگا ، لہذا اگر شفیع کو بیع کی اطلاع ملی اور وہ خاموش رہا مطالبہ نہ کیا تو اس سکوت سے اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا ، بشرطیکہ کوئی عذر موجود نہ ہو ، درحقیقت شفعہ کے حق کو جو امر باطل کرتا ہے ، وہ شفیع کے اعراض کا عمل ہوتا ہے ، چونکہ یہ عمل ایک باطنی امر ہے ۔ اس لئے سکوت کو اس کی دلیل قرار دے کر اس کا اعتبار کر لیا گیا ہے ۔

اسی طرح فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب شفیع کو مکان یا زمین کی خریداری کا علم ہو گیا اور اس نے مشتری سے اس جانداد کے متعلق سودے کی گفتگو کی ، یا اس خریداری میں اپنی ذات کو کارکن بنانے کی خواہش ظاہر کی ، یا مشتری سے اس کو کرایہ پر لینے کا عمل اختیار کیا ، یا عقد مزارعت کے ذریعہ اس زمین کو حاصل کیا ، تو شفیع کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا ۔ کیونکہ یہ تمام اعمال رضامندی کی دلیل ہیں ۔ چونکہ رضامندی ایک پوشیدہ امر ہے (جو اپنی علامت اور دلیل ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے) چنانچہ مشتری سے (مستقلاً) سودا کرنا یا بیع تولیہ کی گفتگو اختیار کرنا ، یہ دونوں امر عقد جدید کی علامت ہیں جس سے مشتری کے حق تملک پر رضامندی کا اظہار ہوتا ہے ، اسی طرح کرایہ پر لینا یا مزارعت پر لینا بھی مشتری کی ملکیت کو تسلیم کر لینے کی دلیل ہے جس سے رضامندی ثابت ہو جاتی ہے ۔

ایک شخص نے بغیر دیکھے ہوئے کوئی چیز خریدی ، اس کو دیکھنے کے بعد اختیار ہوتا ہے کہ قیمت دے کر لے لے یا واپس کر دے ، لیکن اگر اس شخص نے اس بے دیکھی چیز میں کوئی ایسا تصرف کیا جو مالک اپنی مملوکہ شئی سے کیا کرتا ہے ، تو اب اس

شخص کا خیار رویت باطل ہو جائے گا ، کیونکہ اس کا یہ تصرف رضامندی کی دلیل ہوگا ۔

اگر ایک شخص باوجود قدرت اور عدم مانع کے ایک طویل عرصہ تک اپنے دعوے کا حق استعمال نہ کرے بلکہ دعوے ترک کئے رہے ، پھر اس نے طویل مدت کے بعد دعوی کیا تو اب یہ دعوے قابل سماعت نہ ہو گا ۔ اگرچہ طویل مدت گذرجانے سے حق دعوی ساقط نہیں ہوتا ، لیکن دعوے کا ترک کر دینا باوجود قدرت حاصل ہونے کے یہ اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اسکا حق نہ تھا ۔ (گویا باوجود قدرت و عدم مانع کے دعوی کا ترک کر دینا عدم حق کی دلیل ہوگی ۔

اسی طرح تنویر اور اس کی شرح درمختار میں مسائل متفرقہ کے باب میں لکھا ہے : ایک شخص نے اپنے بیٹے یا بیوی کی موجودگی میں زمین فروخت کی ، بیٹا اور بیوی اس فروختگی کے عمل کو دیکھتے رہے (اس وقت کچھ نہ کہا) کچھ عرصے بعد ان دونوں میں سے کسی ایک نے یہ دعوی کیا کہ یہ زمین اس کی اپنی ملکیت تھی (باپ کی ملکیت نہ تھی) اب یہ دعوی ان کا قابل سماعت نہ ہوگا ۔ خواہ مشتری نے اس جائداد میں تصرف نہ بھی کیا ہو ، اور زمانہ کتنا ہی کیوں نہ گذر گیا ہو ، لہذا ان کا سکوت اس مقام پر قطعاً کلام سے رضامندی کے درجہ میں متصور ہوگا ، تاکہ دھوکہ دھی و حلیہ سازی کا موقعہ نہ آسکے ، بخلاف ایک غیر ہمسایہ شخص کے اس کا سکوت رضامندی کی دلیل نہ ہوگا ، البتہ اگر یہ بیع اور مبیع کے قبضہ دینے کے وقت و نیز مشتری کے زمین میں تصرف کرنے مثلاً تعمیر یا کھیتی باڑی کرنے کے وقت بھی سکوت اختیار کئے رہا تو ایسی صورت میں اس کا بھی حق دعوی ساقط ہو کر غیر مسموع ہو جائے گا ۔ یہ قول مفتی بہ ہے ۔

اسی قاعدے کے تحت دفعہ (۲) کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ مقاصد کے اختلاف کی بنا پر احکام میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ، لہذا اگر کسی موقعہ پر مقاصد میں مزاحمت نظر آئے ۔ لیکن ان میں سے کسی ایک پر دلیل موجود ہو جو ایک کو متعین کر سکتی ہو تو یہ دلیل مقصد کے ثبوت کے قائم مقام ہوگی ۔

اسی قاعدے پر لقطہ (یعنی گری پڑی چیز) کے احکام بھی مبنی ھیں ۔ چنانچہ اگر کوئی شخص گرا پڑا مال پائے ، یا کوئی گم شدہ جانور پکڑ لے اور نیت یہ ہے کہ یہ شخص اس جانور کو اس کے مالک تک پہنچائے گا ۔ اس شخص کا یہ فعل مباح ہوگا ۔

لیکن اس مال کے لینے کے بعد اس شخص میں دو کیفیتں متصور ہو سکتی ہیں ایک حالت میں وہ شئی اس شخص کیلئے قابل ضمان (تاوان) ہوگی ، اور دوسری حالت میں امانت (غیر مضمون شئی کی حیثیت میں ہوگی ۔ چنانچہ اس شئی کا لینا اگر اپنی ذات کے لئے لینے کی نیت سے ہے تو یہ عمل غصب کے درجہ میں متصور ہو کر قابل ضمان ہوگا۔ لیکن اگر اس نیت سے ہے کہ یہ شخص مالک کو تلاش کرنے کے بعد اس شئی کو مالک کے سپرد کرے گا تو اس وقت یہ شئی اس کے قبضہ میں امانت ہوگی ۔ ضائع ہو جانے پر اس کا ضامن نہ ہوگا ۔ جس طرح ایک مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) ودیعت کا ضامن نہیں ہوا کرتا ۔ جبکہ ودیعت کی حفاظت میں اس نے کوئی کوتاہی نہ کی ہو ۔ اگر مالک یہ دعوی کرے کہ اٹھانے والے شخص نے اس شئی کو اپنی ذات کیلئے اٹھایا تھا ، اور اٹھانے والا کہے : میں نے تم کو پہنچانے اور واپس کرنے کی نیت سے اٹھایا تھا ۔ اس لئے اس کی ضمان میرے اوپر عائد نہیں ہوتی ، چونکہ اس شخص کی نیت اور ارادہ ایک خفی امر ہوگا ، جس پر اطلاع پالینا ممکن نہ ہوگا ، اس لئے اس شئی کو لینے کے وقت اس شخص کا کسی کو گواہ بنا لینا ۔ یا اگر شہادت قائم کرنے کا موقعہ نہ مل سکا تو مختلف مقامات پر اس کا اعلان کرنا اور شہرت دینا ، اس کے قصد و نیت کی دلیل ہوگا ۔ اگر یہ دونوں امر نہ ہوئے ۔ تب امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شخص ضامن ہوگا ۔ اور ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس اٹھانے والے پر حلف عائد ہوگی ۔ (کہ میں نے مالک کو واپس کرنے کی نیت سے اٹھایا تھا) ۔ اگر حلف سے انکار کیا تو اس وقت ضمان عائد ہوگی ۔ (بدائع و دیگر معتبر کتب فقہ) ۔

طلاق بالکنایۃ کے باب میں فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر ایک عورت نے اپنے شوہر سے طلاق کی خواہش کی اور شوہر نے اسکے جواب میں عورت سے کہا عدت پوری کرلے، یا اپنے رحم کو پاک کر لے ، یا اس کے مانند کوئی جملہ کہا جو عورت کے سوال کا صحیح جواب ہو سکتا تھا ۔ تو عورت کو بغیر نیت طلاق واقع ہو جائے گی ۔ اس لئے کہ طلاق کا ذکر و تذکرہ شوہر کے ارادے کی دلیل ہے ، چونکہ ارادہ ایک باطنی امر ہے۔ اس لئے طلاق کا مذاکرہ اس کی علامت و دلیل ہوگا ۔ اسی طرح اگر غصے کی حالت میں یہ الفاظ استعمال کئے گئے تو بھی طلاق کے ارادے کی دلیل متصور ہونگے ۔ پوری بحث اس کے مقام پر ملاحظہ ہو !

ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا اگر تو مجھ سے قلبی محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے۔ زوجہ نے جواباً کہا ۔ مجھے تجھ سے قلبی محبت ہے حالانکہ زوجہ کے قلب

میں اس کے خلاف کیفیت موجود تھی ۔ تو امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے نزدیک عورت کو طلاق ہو جائے گی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محبت اور نفرت یہ باطنی امور ھیں ان کی حقیقت کا علم عورت ھی کی جانب سے ہو سکتا ہے ، اس لئے طلاق کا تعلق عورت کے کلام سے ہوگا ، حقیقت پر مبنی نہ ہوگا ، اب عورت کا اطلاعی کلام موجود ہے(جو طلاق کا موجب ہے) ۔

ایک شخص کی بیوی کے بچہ پیدا ہوا ، اس کے شوہر کو لوگوں نے ولادت کی مبارک باد دی ، جس کو شوہر نے قبول کیا ، یا خاموش رہا ، یا ولادت کے ضروریات مہیا کر دئے۔ پھر ان کے بعد اپنی ذات سے بچے کی نفی کی تو یہ انکار صحیح نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ اس کے سابقہ افعال و حالات سے اس کا اپنا بچہ ہونے کا اعتراف ہو چکا ۔

کتاب البدائع کے باب الایمان میں لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے لئے کوئی وقت مقرر کرکے قسم کھائی ہوگی تو اس وقت تک اس کی قسم نہ ٹوٹے گی جب تک وہ وقت گذر نہ جائے ۔ مثلاً ایک شخص نے یہ قسم کھائی ((آج اس گلاس کا پانی ضرور پیئے گا)) تو جب تک قسم کھانے والا اور گلاس کا پانی اور آج کا دن موجود و قائم ھیں اس کی قسم نہ ٹوٹے گی ۔ البتہ جب دن گذر جائے گا اور قسم کھانے والا گلاس کے موجود پانی کو نہ پیئے گا تب قسم ٹوٹ جائے گی ۔ اب وقت کا مقرر کرنا کبھی صراحت سے ہوتا ہے اور کبھی کلام کی دلالت سے سمجھ میں آتا ہے۔ صراحت کے ساتھ وقت کے تقرر کی مثال وھی مذکورہ مثال ہے ۔ لیکن دلالۃً وقت مقرر کرنے کی مثال وہ ہے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ((یمین الفور)) کہتے ھیں (یعنی فوری حالت کی قسم) قسم کی اس صورت کا استخراج امام ابوحنیفہ نے ، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ان کی اولاد کی حدیث سے کیا ہے ۔(جس کا واقعہ یہ ہے) کہ ان حضرات سے اسلام کی نصرت کی خواھش کی گئی تھی ۔ تو ان لوگوں نے (اسلام) کی نصرت نہ کرنے کی قسم کھا لی تھی، لیکن ایک مدت گذرنے کے بعد ان حضرات نے اسلام کی نصرت و معاونت کرنا شروع کر دی ۔ لیکن اس فعل سے ان کی قسم کا ٹوٹ جانا تصور نہ کیا گیا (گویا یہ تصور کیا گیا کہ وہ اپنی قسم پوری کر چکے ھیں) چنانچہ ان حضرات کی نصرت نہ کرنے کی قسم اگرچہ نصّاً وقت کے تقرر سے آزاد تھی ۔ لیکن وہ حالت جس میں ان سے اسلام کی نصرت کی درخواست کی گئی تھی قسم کے وقت سے مقید ہونے کی دلیل تھی ۔ کیونکہ ان حضرات کا (قسمیہ) کلام اس وقت کے سوال کا جواب تھا ۔ جیسا کہ ایک

شخص دوسرے شخص سے کہے کہ آئیے صبح کا کھانا میرے ہمراہ کھائیے ۔ اور دوسرا شخص اس کے جواب میں کہے ((خدا کی قسم صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا) اس کے بعد اپنے گھر آکر کھنا کھا لے ۔ تو اس کی یہ قسم پوری ہوگی ۔ اور اس شخص کو قسم توڑ دینے والا تصور نہ کیا جائے گا ، اس لئے کہ قسم کھانے والے کا کلام سائل کا جواب تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ خدا کی قسم آج صبح کا کھانا تمہارے ہمراہ نہ کھاؤں گا ۔ اور یہ بات اس قسم کھانے والے نے) پوری کر دی ۔ چنانچہ اس صورت میں دلالۃً کلام میں وقت کا تعین پایا گیا ۔ اور یہ دلالت تصریح کے قائم مقام کر دی گئی ۔ اسی فوری حالت کے مسائل میں سے یہ مسئلہ بھی ہے ۔ (ایک شخص کی زوجہ اٹھ کر مکان سے باہر جانے کی لئے تیار ہوئی ، اس وقت شوہر نے کہا : اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے ، یہ سنکر عورت بیٹھ گئی (باہر نہ نکلی) اس کے کچھ وقت گذر جانے بعد باہر نکلی ، تو اب طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اس لئے کہ عورت کا اس وقت باہر جانے کے لئے تیار ہونا اور شوہر کا اس وقت یہ کہنا ، اس امر کی دلیل تھا کہ شوہر کا مقصد اس وقت کا (فوری) باہر جانا تھا ، گویا شوہر نے یہ کہا تھا کہ اگر تو اُس وقت مکان سے باہر گئی تو تجھے طلاق ہے)) چنانچہ یہ حال کی دلالت، تصریح کے قائمقام کر دی گئی ۔

نیز بدائع وغیرہ میں ہے کہ : جس طرح مشہود بہ کے معائنہ کے بعد شہادت دینا صحیح ہوتا ہے اسی طرح جبکہ مشہودبہ کی دلیل کا معائنہ ہو جائے تب بھی شہادت ادا کرنا صحیح ہوتا ہے ، مثلاً ایک شخص کو دیکھا کہ کپڑا یا سواری کا جانور یا مکان اس طرح استعمال کر رہا ہے جس طرح ایک مالک استعمال کرتا ہے ۔ اور استعمال کرنے والے سے اسکے متعلق، کوئی شخص کسی قسم کا کوئی جھگڑا نہیں کرتا ۔ تو کسی جھگڑے کے وقت اس امر کے دیکھنے والے کے لئے یہ شہادت دینا جائز ہوگا ۔ کہ اول شخص اس لباس یا جانور یا مکان کا مالک ہے ۔ کیونکہ مال میں بغیر کسی جھگڑے کے مالکانہ تصرف کرنا ۔ اس کے مملوکہ ہونے کی دلیل ہے ۔ بلکہ کہا جاتا سکتا ہے کہ اموال کے معاملے میں ان کے مملوکہ ہونے کی اس سے زیادہ قوی دلیل دوسری ہو ھی نہیں سکتی ، البتہ ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت میں ایک زائد امر کا اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے : کہ اگر اس دیکھنے والے کے قلب میں یہ کیفیت بھی پیدا ہو جائے کہ یہ اشیاء اسی شخص کی ھیں تب شہادت دینا جائز ہوگا ۔ ورنہ جائز نہ ہوگا ۔

دفعہ : ٦٩ ((تحریر خطاب کا درجہ رکھتی ہے))

یعنی تحریری عبارت کا درجہ بھی ایسا ھی متصور ہوتا ہے کہ جیسا کہ ایک دوسرے کے مقابل ہو کر گفتگو کی جائے ۔ لہذا جو بالمشافہ کلام کا اثر مرتب ہوتا ہے وھی تحریری عبارت کا اثر مرتب ہوگا ۔ لہذا قلم بھی (انسان) کی دو زبانوں سے ایک زبان ہی ہے ۔ لہذا جو شخص غائب ہوگا ۔ اس کی تحریر ایسی سمجھی جائے گی جیسے سامنے مقابل ہوکر گفتگو کی ہو ، آپ غور نہیں کرتے ، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ رسالت پر مامور تھے ۔ اور آپ نے یہ فریضہ کبھی تقریر سے انجام دیا اور کبھی تحریر سے اور قرآن مجید جو کہ دین کی اصل ہے یہ ہم کو کتابی شکل میں پہنچا اور دلائل سے اس کے قرآن ہونے کا ثبوت ہوا ۔ تحریر ہمیشہ چند شرائط کے ساتھ معمول بہ رہی ہے ۔ ان شرائط کو ہم آئندہ بیان کریں گے ۔ یہ تحریر دو جانبوں سے بھی کارآمد ہو سکتی ہے ۔ اور ایک جانب سے تحریر دوسری جانب سے تقریر کی صورت بھی ہو سکتی ہے ۔ مثلاً ایک شخص نے بغداد سے ایک دمشقی شخص کو خط لکھا کہ میں نے دمشق میں اپنا فلاں مکان فلاں محلے میں جس کے یہ حدود ھیں اتنی قیمت کو تمہارے ہاتھ فروخت کیا ، اور دوسرے نے اس کے جواب میں تحریر کیا کہ میں نے وہ مذکورہ مکان تم سے خرید لیا ، تو بیع اسی طرح منعقد ہو جائے گی جس طرح بالمشافہ کلام سے منعقد ہو جاتی ہے ۔ اگر دمشقی شخص (مشتری) نے بائع کے خط کو پڑھنے کی حالت میں یہ کہدیا کہ میں نے خرید لیا تب بھی بیع منعقد ہو جائے گی اور اس صورت میں ایک جانب سے تحریر اور دوسری جانب سے کلام ہوگا ۔ اسی پر آپ دیگر تصرفات ، مثلاً کفالہ ، وکالت ، حوالہ ، اجارہ ، ہبہ ، اقرار ، نکاح (وغیرہ) کو قیاس کر لیجئے ۔ البتہ عقد نکاح کی صورت میں اتنا اضافہ کرنا ہوگا ۔ کہ مکتوب کے پڑھنے کے وقت قبول کرنے کیلئے دو شاھدوں کا موجود ہونا ضروری ہوگا ۔(فتح القدیر) میں کہا گیا ہے ۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد عورت کو خطاب کرتے ہوئے لکھے ۔ اور عورت کو جب یہ تحریر پہنچے تو وہ شاھدوں کو حاضر کرکے ان کے سامنے اس تحریر کو پڑھتے ہوئے کہے کہ میں نے اپنی نفس کو اس شخص (تحریر کنندہ) کی زوجیت میں دیدیا ۔ یا اپنی ذات کا اس سے نکاح کر دیا ۔ لیکن اگر عورت نے شاھدوں کے روبرو محض اپنے قبول کی عبارت ادا کر دی کہ میں نے اپنی ذات کو اس کی زوجیت میں دیا تو اس صورت میں نکاح

منعقد نہ ہوگا ۔ کیونکہ شاہدین کے سامنے ایجاب و قبول دونوں کلاموں کا موجود ہونا نکاح میں شرط ہے۔ چنانچہ مرد کی تحریر کو عورت کا پڑھ کر شاہدین کو سنانا اور پھر اپنا قبولی کلام ادا کرنے سے دونوں حصے ایجاب و قبول ادا ہو جاتے ہیں اور اگر شوہر بننے والا شخص تحریر لکھ کر اس پر مہر لگا کر شاہدین کو یہ کہہ کر حوالے کرے کہ میری یہ تحریر فلاں عورت کی جانب لکھی ہوئی ہے تم اس پر گواہ رہنا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہ ہوگی اور ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بھی جائز کہا ہے۔ ان کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ تحریر میں لکھا ہوا مضمون بھی شاہدوں کے علم میں لایا جائے ۔ اس حکم کی بنیاد ایک حاکم کی تحریر دوسرے حاکم کی طرف لکھا جانا (اور اس کا معتبر ہونا یا نہ ہونا) ہے۔

تحریر پر عمل کئے جانے کے شرائط

زیلعی میں لکھا ہے تحریر کی تین قسمیں ہیں، اول مستبین مرسوم، اسکی یہ صورت ہے کہ : تحریر کو ایک خاص عنوان سے شروع کیا گیا ہو۔ مثلاً لکھا گیا ہو کہ یہ تحریر فلاں کی جانب سے فلاں کیلئے ہے۔ وغیرہ وغیرہ ۔ امور جو عرف میں تحریر کیا جانا مروج ہو ، یہ تحریر ایسی سمجھی جائے گی گویا تحریر لکھنے والا زبان سے کہہ رہا ہے ، اور اسی درجہ میں حجت ہوگی ۔ دوم مستبین غیر مرسوم ، جیسا کہ دیواروں یا درخت کے پتوں پر تحریری نقوش بنا دیئے جائیں ، یا کاغذ پر بغیر نقوش قلم چلا دیا جائے ۔ ایسی تحریر لغو اور ناقابل لحاظ ہوگی ۔ کیونکہ عرف میں ایسی تحریر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ۔ لہٰذا یہ اس وقت تک حجت نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ہمراہ کوئی اور امر قابل حجت موجود نہ ہو۔ جیسے کہ نیت کا اظہار یا اس پر شہادت قائم کر دینا ، یا کسی دوسرے کو بولنا اور اس کا لکھ لینا ۔ کیونکہ تحریر کبھی تجربہ کیلئے ہوتی ہے اور کبھی کسی امر کا ثبوت بہم پہنچانے کیلئے ہوتی ہے ، امور مذکورہ اس امر کا قرینہ ہو سکیں گے (کہ یہ تحریر کس لئے ہے) ۔ بعض حضرات کا قول یہ بھی ہے کہ بغیر شہادت قائم کئے املا کرا دینا قابل حجت نہ ہوگا ۔ لیکن اول قول صحیح ہے۔ سوم غیر مستبین جیسا کہ ہوا یا پانی پر لکھ دینا ۔ یہ کلام غیر مسموع کے درجہ میں ہوگی اس قسم کی تحریر سے نیت کے باوجود کچھ ثابت نہ ہوگا ۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ جو تحریر مقبول اور کلام کے حکم میں ہوتی ہے وہ قسم اول ہے (جو بعنوان خاص ہو) لیکن اگر دوسری قسم ہے تو اس پر اس وقت عمل ہو سکے گا جبکہ نیت کا وجود ہو یا اس پر شہادت قائم کر لی گئی ہو۔ یا کسی دوسرے کو املا کرایا گیا ہو۔

یہ وہ شرائط ہیں جو کتابت کیلئے مقرر کی گئی ہیں ۔ اس کے بعد ایک امر باقی رہ جاتا ہے وہ یہ کہ وہ کونسا مقام ہے جہاں یہ تحریر بمنزلہ اقرار کے حجت ہو سکے گی ۔ اور شاھدوں کے لئے اس پر شہادت دینا حاکم کیلئے اس کے مطابق حکم دینا جائز ہوگا۔ فتح القدیر میں ھدایہ کی عبارت ((و لایحل للشاھد اذا رأی خطا ان یشھد الا ان یتذکر الشہادۃ)) کی شرح میں کہا ہے کہ اگر شاھد کو تحریر کا بیان یاد نہ ہو تو اگرچہ وہ جانتا ہے کہ تحریر خود اس کی ہے۔ تب بھی شہادت دینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا ۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ اور صاحبان کے نزدیک شہادت دینا جائز ہوگا ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس حکم میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے یعنی جب مضمون یاد نہ ہو تو شہادت دینا جائز نہیں ۔اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حاکم اپنے دفتری کاغذات میں شاھدوں کی شہادت کے کاغذات موجود پاتا ہو جو اس کے سامنے پیش ہو چکے ہوں اور ابھی فیصلہ نہ دیا ہو۔ پھر جس کے حق میں شہادت دی گئی ہے وہ حاکم سے فیصلہ کر دینے کا مطالبہ کرے ۔ اور حاکم کو ان شاھدوں کی شہادت اپنے سامنے پیش ہونا یاد نہ رہا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حاکم کا فیصلہ کر دینا جائز نہ ہوگا ۔ اور صاحبین (ابو یوسف و محمد) کے نزدیک اس دفتری مثل پر جبکہ مہر ثبت ہو فیصلہ دینا جائز ہوگا ۔ اسی طرح جب حاکم کے فائل میں اس کا اپنا کوئی تحریری فیصلہ موجود ہو ، لیکن حاکم کو اپنا وہ فیصلہ یاد نہ رہا ہو تو اس صورت میں بھی ان حضرات کا یہی اختلاف ہے۔ لیکن شاھد کی دستاویزی شہادت جب وہ یقین رکھتا ہے کہ وہ تحریر اس شاھد کے اپنے ھاتھ ھی کی ہے ، لیکن واقعہ کب ھوا یہ یاد نہیں رہا یا حدیث نبوی ﷺ کو اپنے ھاتھ سے اپنے پاس لکھا ھوا پاتا ہے لیکن یہ یاد نہیں کہ کب لکھا ۔ حالانکہ اسی حدیث کی سماعت کسی شیخ سے ایک دوسرے شخص کے خط سے جو کہ معروف فرد تھا ، لکھی ھوتی بھی موجود پاتا ہے ، اس حالت میں بھی مذکورہ صدر ائمہ کا ایسا ھی اختلاف ہے ، یعنی ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہادت اور اس حدیث کی روایت صحیح نہ ھوگی ،اور صاحبان کے نزدیک ہر دو امر صحیح ہونگے ۔

مسئله مذکورہ میں تین صورتیں وجود میں آ سکتی ہیں ـ (۱) یہ کہ حاکم شہادت پر اپنا فیصلہ اپنے پاس تحریر شدہ موجود پائے ،(۲) یہ کہ شاہد اپنا خط پہچان لے ـ (۳) یہ کہ حدیث کا راوی اپنا خط پہچان لے ـ ان تینوں صورتوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بنظر سہولت رخصت کے قائل ہیں ـ ملاحظہ ہو ، دفعہ (۱٦۱۰) اور امام ابویوسف نے حاکم کے فیصلہ اور حدیث کی روایت میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت کی ہے ، اور ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے ـ اس لئے کہ مکتوب یا تو خود اس کے اپنے قبضہ میں ہوگا یا اس کے امین کے قبضہ میں ہوگا ، اور ان دونوں صورتوں میں تغیر و تبدل سے محفوظ تصور کیا جائے گا ، اور شہادت کے مسئلہ میں ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے قاعدے کا لحاظ فرمایا ہے ، کیونکہ وہ فریق مقابل کے قبضہ میں ہوگا جس کے متعلق محفوظ رہنا متصور نہ ہوگا ـ مجلۃ الاحکام (کتاب ھذا) کے ایسے تمام مسائل میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اختیار کیا گیا ہے ، کیونکہ اس قول میں سہولت ہے ـ چنانچہ قاری ہدایہ نے بھی اسی قول کے مطابق فتوی دیا ہے ـ

چنانچہ اسی قول کے مطابق جب ایک حاکم اپنے سے پہلے حاکم کے دفتر میں جو دستاویزات پائے گا ، خواہ وہ کسی سلسلے کی ہوں ان پر اس موجود حاکم کیلئے عمل کرنا صحیح ہوگا، اگرچہ وہ عامۃ الناس کے علم میں آئی ہوں اور باعنوان بھی نہ ہوں ـ اور اسی طرح تجارتی اداروں میں تاجر اپنے معاملات کے متعلق جو تحریریں لکھیں گے وہ ان کے درمیان اسی طرح قابل حجت ہونگی ، بشرطیکہ اس قسم کی تحریریں تاجروں کے درمیان معروف ہو چکی ہوں ، محض اتنا ہی نہیں بلکہ ان کے فوت ہونے کے بعد بھی یہ تحریریں قابل حجت ہونگی ، یہی حکم سربراہ حکومت کے دفاتر اور اس کی امان کی تحریروں کا ہوگا ـ ملاحظہ ہو دفعات مجلہ ھذا (۱٦۰۷ ـ ۱٦۰۹ ـ ۱٦۱۰ ـ ۱۷۳٦ ـ ۱۷۳۷ ـ ۱۷۳۸ ـ ۱۷۳۹) تنویر اور اس کی شرح علائی میں لکھا ہے : کسی اقرار نامہ کی تحریر کا حکم اقرار کے درجہ میں بحکم شریعت متصور ہوگا ، کیونکہ اقرار جس طرح زبان سے کیا جاتا ہے اسی طرح ہاتھ کی انگلیوں سے بھی انجام پاتا ہے ـ چنانچہ اگر ایک شخص نے وثائق نویس سے کہا ، میرے ذمہ فلاں شخص کے ایک ہزار روپیہ قرض ہونے کا اقرار نامہ میری جانب سے تحریر کر دو، یا بیعنامہ یا طلاق نامہ تحریر کر دو تو یہ اقرار کیلئے کافی ہوگا ، البتہ حدود اور قصاص کے معاملے میں جائز نہ ہوگا ، (خانیہ)-

اس دفعہ کے قاعدے کے تحت وہ مسئلہ بھی ہے جس کو بحرالرائق نے فتاوی بزازیہ

سے نقل کیا ہے : ایک شخص نے تحریر لکھ کر شاھدوں کو پڑھ کر سنائی، یا کسی دوسرے شخص کو سنائی اور ان سے کہا کہ اس تحریر کے مطابق تم لوگ میرے اوپر گواہ رہنا ـ یا شاھدوں کے سامنے تحریر لکھ کر یہی الفاظ کہنے ، اور شاھدوں کو تحریر کے مضمون کا علم ہو گیا ، تو یہ اقرار صحیح ہوگا ـ البتہ اگر علم نہ ہو سکا تو اقرار صحیح نہ ہوگا ـ

ان مسائل میں شہادت کا جواز مقر کے اقرار کی بنا پر ہے ، اس تحریر کی بنا پر نہیں ہے ، اس لئے یہ مسائل ائمہ مذکورہ کے متفق علیہا مسائل میں شمار ہونگے ، نہ کہ اختلافی مسائل میں ـ

حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر تحریر کا مضمون تحریر کنندہ کو یاد نہ ہوگا تو ایسی تحریر قابل عمل نہ ہوگی ، خواہ یہ تحریر خود اس کے اپنے قبضہ میں رہی ہو یا کسی دوسرے شخص کے پاس رہی ہو ، خواہ شاھد نے اپنی شہادت کا بیان خود حاکم کے سامنے دستاویز پر لکھا ہو ، اور حدیث کے راوی نے اپنے خط ھی سے حدیث کو اپنے پاس لکھا ہوا پایا ہو ـ لیکن حدیث کی سماعت و روایت شیخ سے بھول گیا ہو ، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تحریریں ایک دوسرے کے مشابہ ہو سکتی ھیں ـ چنانچہ ان کے درمیان امتیاز اور اعتبار کرنا مشکل ہوگا ـ اور امام ابویوسف نے شاھد کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے موافقت کی ہے ، لیکن قضاء اور حدیث کی روایت میں امام سے مخالف ھیں ، کیونکہ (ان کے نزدیک) ایسی تحریریں محفوظ ہوتی ھیں جو کہ حاکم (قاضی) کے دفتر میں موجود ہوں یا خود شاھد (اور اصل شخص کے) قبضہ میں ہوں ، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان تحریروں کو شہادت و قضاء و روایت حدیث تمام امور میں قابل حجت و عمل قرار دیا ہے ، مگر جب کہ ہم بیان کر آئے ھیں یہ تحریریں مرسوم اور مستبین ہوں ، البتہ دلال یا صراف یا تاجروں کے درمیان معاملاتی تحریریں جو ان کی عرف میں مروج ہو چکی ھیں وہ ہر طرح قابل حجت ہونگی ـ

دفعہ : ۷۰ ((گونگے کے اشارے کا مفہوم زبان سے بیان کے درجہ میں ہوگا)) ـ

یعنی گونگے کی ابرو یا آنکھ یا ہاتھ کا معین اشارہ اس کی گفتگو کے درجہ میں

متصور ہو گا ـ چنانچہ نکاح ، طلاق ، اعتاق بیع ، شراء ، رهن، هبه ، ابراء (یعنی بری الذمه کر دینا) ، اقرار ، یمین ، دعوی کا انکار ، وصیت ، وغیرہ تمام عقود کے احکام اس پر مرتب ہونگے فتح القدیر میں کہا گیا ہے کہ ((ان پر احکام کا مرتب ہونا)) استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے ،، کیونکہ اگر ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو پھر ایک گونگا آدمی بھوک پیاس سے مر جائے گا ، اور اس کے جسم کی ستر پوشی کیلئے کوئی صورت ممکن نہ ہو سکے گی ، نیز ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت نے عبادات میں اس کے اشاروں کو معتبر تصور کیا ہے ، چنانچہ نماز میں جب وہ اپنے ہونٹوں کو قرأت کیلئے قرأت کے طریقہ پر حرکت دے گا تو اس کی نماز صحیح ہوگی ، لہذا اسی طرح معاملات میں اس کے اشارے قابل اعتبار ہونگے ـ

زیلعی میں کہا ہے ((جو شخص کلام پر قادر ہو بعض مواقع میں اس کا اشارہ بھی بیان کا درجہ رکھتا ہے)) تو پھر جو شخص قادر ہی نہ ہو اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے ؟ آپ غور فرمائیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام فصحا عرب سے زیادہ فصیح تھے لیکن باوجود آپ نے مہینے کے (ایام کی تعداد بتانے کیلئے دست مبارک سے) اشارہ فرما کر ہم کو بتایا ((هکذا و هکذا)) یعنی اسطرح اور اس طرح ـ اس کے ماسوی جب ایک شخص غائب ہو تو خطاب سے عاجز ہونے کی بنا پر اس کی تحریر خطاب کے درجہ میں متصور ہوتی ہے ، تو ایک گونگا اس کا زیادہ مستحق ہے کہ (اس کے اشاروں کو وہ درجہ دیا جائے جو اس کے کلام کا ہو کیونکہ اس کا عجز غائب کے مقابلے میں زیادہ واضح ہے ، اور بظاہر اس کی ذات کیلئے ایک لازمی امر ہو چکا ہے ، کیونکہ غائب شخص حاضر ہونے پر قدرت رکھتا ہے ، بلکہ اس کا حاضر ہو جانا زائد محتمل ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص مسافرت میں وطن سے غائب ہو اس کے متعلق غالب خیال یہی ہوتا ہے کہ واپس آ جائے گا ، لیکن ایک گونگے سے اس کے گونگے پن کے منقطع ہونے کی امید نہیں ہوا کرتی ، تو جب ایک غائب کی تحریر ثبوت حکم کیلئے قبول کر لی جاتی ہے ، باوجودیکہ اس کے حاضر ہو جانے کی امید ہوتی ہے ، تو گونگا شخص جس کی گویائی کی کوئی امید نہیں ـ اس حکم کا زیادہ مستحق ہے ، کیونکہ وہ گویائی کی قوت ہی نہیں رکھتا ، اور اس کی ظاہری حالت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گونگا پن اس کے لئے ابدی ہو چکا ـ

فتح القدیر میں کہا گیا ہے کہ گونگے کے جس اشارے سے طلاق واقع ہوگی اس سے

وہ اشارہ مقصود ہے جس کے ہمراہ آواز نکالنا بھی شامل ہو ، کیونکہ گونگے شخص کی یہ عادت ہوتی ہے کہ اشارے کے ساتھ آواز بھی نکالتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں ، میرے نزدیک یہ شرط ہر اس اشارے میں ہوگی جہاں کتابت کا طریقہ اختیار نہ کیا ہو ، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۷۴ ـ ۱۵۸۶ ـ ۱۷۵۲) مجلہ کی دفعہ ھذا میں کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ معین ہونا چاہیئے، اس کے مطلب یہ ہیں کہ اس مخصوص عمل کیلئے اس کا وہ اشارہ اس کی عادت میں داخل ہو ، مثلاً انکار کیلئے اس کا عرض میں دونوں جانب سر کو حرکت دینا اقرار کیلئے اوپر سے نیچے کی طرف حرکت دیتے رہنا ، چنانچہ عدالت کے خیال میں اگر گونگے کے اشارے کا مطلب واضح نہ ہو سکے تو ایسی حالت میں عدالت پر لازم ہوگا کہ وہ اس کے واقف کار ساتھیوں سے یا اس کے ہمسایوں و اقرباء سے (اشارے کے مطلب کا تعین کرے) اور یہ بھی لازم ہوگا کہ مطلب بیان کرنے والا شخص عادل ہو ، کیونکہ فاسق کا قول قابل قبول نہیں ہوا کرتا ۔

گونگے سے یہاں وہ گونگا مراد ہے جو پیدائشی طور پر ایسا ہو ، لیکن وہ شخص جو کسی عارضہ کی بنا پر اس کی زبان گنگ ہو گئی ہو اگر یہ مزمن نہ ہوا ہو تو ایسا شخص مراد نہ ہوگا ، البتہ امام شافعی کے نزدیک دونوں قسم کے گونگے کا حکم ایک ھی ہے ، زیلعی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے ، کہ اشارہ عبارت کے اس وقت قائم مقام ہوگا جبکہ معین ہو اور یہ امر پیدائشی گونگے میں موجود ہوتا ہے ، اس شخص میں نہیں ہوتا جس کی زبان کسی عارضہ کی وجہ سے گنگ ہو گئی ہو۔ البتہ اگر یہ مرض مستقل ہوگیا جس کے بعد صحت کی کوئی امید باقی نہ رہی تو پھر اس کا معین اشارہ پیدائشی گونگے کی طرح قابل اعتبار ہوگا ، اس کے ماسوی جو امر عارضی ہو وہ زوال پذیری سے قریب تر تصور کیا جاتا ہے۔ اس لئے دائمی و مستقل امر پر اس کو قیاس کرنا کس طرح صحیح ہوگا ؟

علامہ تمرتاشی نے عدم صحت اور گنگ کے لازمی ہونے کی مدت ایک سال بیان کی ہے اور حاکم نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے آخر عمر تک قائم رہنے کی مدت نقل کی ہے ، فرمایا ہے کہ اس کی یہ علت اگر اسکے مرنے کے وقت تک قائم رہے تو ایسے گونگے کا معین و معروف اشارہ بطور اقرار کے درست ہوگا ـ اور اس پر شہادت قائم کرنا جائز ہوگا ، لیکن اگر زبان مکمل طور پر گنگ نہ ہوئی ہو تو ایسے شخص کا اشارہ حدود جیسے مسائل میں قابل اعتبار نہ ہوگا ، البتہ چار مقام ایسے ہیں جو اس حکم سے مستثنی ہیں ،

کفر ، اسلام ، نسب ، افتاء ، بعض فقہاء نے ان چار میں مزید دو کا اضافہ کیا ہے ((شیخ الحدیث کا اشارہ حدیث کی روایت کرنے کے لئے ، اور کافر کا امان حاصل کرنے کیلئے اشارہ)) یاد رکھیئے کہ ان لوگوں کا اشارہ تحریر پر قدرت رکھنے کے باوجود بھی قابل اعتبار ہوگا ۔ زیلعی نے کہا ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے جو یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ کتابت پر قدرت رکھتے ہوئے اشارہ کافی نہ ہوگا ۔ درست نہیں ہے ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اشارہ مجبوری کی ضرورت کے پیش نظر قابل اعتبار تصور کیا گیا ہے ، اور تحریر پر قدرت رکھتے ہوئے اشارے کی ضرورت نہیں رہتی ۔ تحریر کے بمقابلے اشارہ کے معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں امر ضرورت کے پیش نظر حجت قرار دیئے گئے ہیں ۔ لیکن (فرق یہ ہے) کہ تحریر میں اشارے کی نسبت سے اگرچہ ارادہ بیان حسی طریقہ پر موجود ہوتا ہے (جو غیر حسی بیان پر فضیلت رکھتا ہے) اور اشارے میں اگرچہ بیان حسی نہیں ہوتا لیکن اپنے اثر کے اعتبار سے اشارے میں زیادتی ہوتی ہے ۔ (یاد رکھیئے کہ) کسی امر کے بیان کرنے کی اصل بنیاد کلام ہے ، کلام کی اصل وضع ہی اس لئے ہے کہ اس کے ذریعہ (انسان اپنے مقاصد کو بیان کرے) اور اشارہ کلام سے اس بنا پر قریب تر ہے کہ جس طرح (کلام متکلم کی ذات سے قائم ہوتا ہے) اسی طرح اشارہ (مشیر) کی ذات سے قائم ہوتا ہے ، اور علم کا حصول ایسے امر سے جو انسان کی ذات سے قائم ہو ، کلام سے قریب تر متصور ہوگا ۔ اور وہ انسان کا ہاتھ یا سر سے اشارہ کرنا ہے ، قلم علامات سے شمار کیا جاتا ہے ، ۔

ہمارے اس بیان پر ہدایہ کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے ((جب گونگا شخص تحریر لکھے یا ایک معروف اشارہ کرے ، تو اس کا نکاح یا طلاق یا غلام آزاد کرنا یا بیع و شراء یا اس کے حق میں قصاص لیا جانا اور اس سے قصاص لیا جانا تمام امور صحیح و جائز ہونگے ۔ البتہ اس پر حد جاری نہ ہوگی ، اور نہ اس کے لئے کسی دوسرے پر حد لگائی جائے گی)) ۔ قاضی زادہ نے فتح القدیر کے تکملہ میں کہا ہے کہ : اس عبارت سے مذکورہ مقصد پر دلالت کی وجہ یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے گونگے کی تحریر اور اس کے اشارے دونوں کو جمع کرکے ایک حکم دیا ہے کہ ان دونوں میں سے جو کوئی ایک امر ہوگا اس کا یہ حکم ہوگا ، اور عبارت میں لفظ ((یا)) کا استعمال کرنا اس معنی پر قطعی دلالت ہے، کیونکہ ((یا)) اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ دو باتوں میں سے کوئی ایک کافی ہو ، چنانچہ گونگا شخص جب ان دو باتوں میں سے کوئی ایک عمل میں لے آئے گا تو کسی

ایک بات کا وجود ہو جائے گا ۔ (جس سے ثابت ہوا کہ یا محض اشارہ ہو یا محض عبارت ہو دونوں مجتمع نہ ہونگے) ۔

اور گونگے پر یا اس کے لئے حد جاری نہ ہونے کے مطلب یہ نہیں کہ اگر اس نے مثلاً اشارے کے ذریعہ کسی پر زناء کی تہمت لگائی تو چونکہ زنا حقوق اللہ میں سے ایک حق ہے اور اشارے کی تہمت صریح نہیں ہوتی اس لئے حد جاری نہ ہوگی ۔ کیونکہ حد قذف صراحت کے بغیر جاری نہیں کی جاتی ، اور اگر اس پر ایسی تہمت لگائی گئی تو اس کے اشارے میں تہمت لگانے والے کی تہمت کی تصدیق کا شبہ ہوگا ، اور حدود شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ، اس لئے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جس پر زناء کی شہادت دی جا رہی ہو وہ گونگا نہ ہو ، کیونکہ یہ دعوی کی قدرت نہ رکھنے کی بنا پر مشتبہ ہوگا اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اور جو حدود خالص اللہ تعالی کے حقوق ہیں ان میں اشارہ متعبر نہیں ہوا کرتا ۔ کیونکہ حدود کی مشروعیت تنبیہ کیلئے ہے اس میں معاوضہ کے معنی نہیں پائے جاتے اور اللہ تعالی تمام عالم سے بے نیاز ہے ، لہذا ضرورت نہ ہونے کی بنا پر حد ثابت نہ ہوگی ۔ بخلاف ان حقوق کے جو خالصاً اللہ تعالی کا حق نہیں ہوتے بلکہ ان میں بندوں کے حق کا شمول بھی ہوتا ہے ، ، جیسا کہ قصاص ۔ ان حقوق میں معاوضہ کا معنی بھی موجود ہوتا ہے اس لئے کہ مقتول کے اولیاء کے حق میں قاتل کا خون مقتول کے خون کا معاوضہ ہوتا ہے) ۔ لیکن ھدایہ کی کتاب الاقرار میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا ہے ((کہ کسی غائب شخص کی جانب سے غائب کی تحریر قصاص کے معاملے میں حجت نہ ہوگی)) ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے میں دو روایتیں ہوں ، یا یہ کہ حقوق اللہ کی جہت کا لحاظ کیا گیا ہو۔

قاضی زادہ نے فتح القدیر کے تکملہ میں (صاحب فتح القدیر) کے مذکورہ سابقہ بیان پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شارح کی اس تقریر پر ہم کو اعتراض ہے ، اولاً اس لئے کہ شارح نے اس مقام پر قصاص کے جواز کیلئے شبہ موجود ہونے کے باوجود جو کچھ کہا ہے ، یہ اس تصریح کے بالکل خلاف ہے جو شارح نے دیگر متعدد مقامات پر خود کی ہے۔ چنانچہ کتاب الکفالہ میں انہوں نے کہا ہے کہ ((حدود و قصاص میں ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفالہ صحیح نہ ہوگا ، کیونکہ ان حدود کی بنیاد دفعہ پر ہے (یعنی جہاں تک ممکن ہو ان حدود کو دفعہ کرنے کی تدبیر اختیار کی جائے) اس لئے ان حدود میں زیادہ توثیق کی ضرورت نہیں)) پھر کتاب الشہادت میں کہا ہے ((حدود اور

قصاص میں عورتوں کی شہادت مقبول نہ ہوگی اس لئے کہ ان کی شہادت میں یہ شبہ ہے کہ مردوں کی شہادت کا بدلہ ہو، لہذا جو امور شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں انمیں یہ شہادت مقبول نہ ہوگی)) پھر اسی بات میں دوسرے مقام پر کہا ہے ((ہمارے نزدیک ہو ایسے حق میں جو شبہ سے ساقط نہ ہوتا ہو شہادت علی الشہادت جائز ہوگی، لیکن حقوق شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ان میں مقبول نہ ہوگی جیسا کہ حدود اور قصاص)) اور کتاب الوکالت میں کہا ہے ((حدود اور قصاص کے ماسوی دیگر تمام حقوق کے حاصل کرنے اور ادا کرنے میں وکالت بالخصومت صحیح ہوگی ، کیونکہ حدود اور قصاص کے حاصل کرنے میں مؤکل کا حاضر ہونا لازمی ہے ، اس کے غائب ہونے کی صورت میں ان کا حاصل کرنا جائز نہیں ـ اس لئے کہ یہ حقوق شبہات سے زائل ہو جاتے ہیں اور جب مؤکل غائب ہوگا تو اس کی جانب سے حد کے معاف کر دینے کا شبہ موجود ہوگا)) اور پھر کتاب الدعویٰ کے باب الیمین میں فرمایا ہے ((جس شخص نے اپنے کسی عزیز کے قصاص کا دعویٰ کیا اور مقابل فریق نے انکار کر دیا تو اس منکر پر بالاجماع حلف عائد ہوگی ، اگر اس نے حلف سے انکار کر دیا ، اور مقدمہ جان سے کم درجہ کے قصاص کا ہے تو اس شخص سے قصاص واجب ہوگا ، اور اگر جان کے قصاص کا معاملہ ہے تو انکار کرنے والے کو قید کر دیا جائے گا یا تو وہ اقرار کرے یا قسم کھائے ، یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے ، امام ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہر صورت میں منکر پر دیت واجب ہوگی ـ اس لئے کہ حلف سے انکار کرنا ، اقرار کے شبہ کے درجہ میں ہے ، اس لئے اس پر قصاص واجب نہ ہوگا ، بلکہ مال واجب ہوگا ـ نیز کتاب الجنایات کے کثیر مسائل میں اس امر کی تصریح کی ہے کہ شبہ کی صورتوں میں قصاص ثابت نہ ہوگا بلکہ شبہ کو قصاص کے ساقط ہونے کا ایک مؤثر اصول بتایا ہے ، اور اسی اصول پر قصاص کے ساقط ہونے کے کثیر مسائل مبنی ہیں ، جو کتب فقہ کے مطالعہ کرنے والے شخص پر پوشیدہ نہیں ـ

(شارح مجلہ فرماتے ہیں) قاضی زادہ نے اپنے اعتراض میں جتنے مسائل بیان کئے ہیں میرے نزدیک ان میں سے کسی مسئلہ کے ذریعہ کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ـ اولاً اس لئے کہ بدائع میں کہا گیا ہے ((جس شخص پر جان یا اس سے کم درجہ کا قصاص واجب ہو ، ایسے شخص سے کفیل لینا جائز ہے اور حد قذف و سرقہ میں بھی کفالت جائز ہے ، اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں ہے ، یہی قول صحیح ہے ـ کیونکہ یہ

ایسے امر کی کفالت ہے جو اصل پر ضمان کا موجب ہوتا ہے اور کفیل کی جانب سے اسکا حاصل کر لینا ممکن ہوتا ہے۔ جس طرح اگر کسی شخص پر دین ہو تو مدیون سے کفیل لیا جانا صحیح ہوتا ہے (تاکہ کفیل مدیون کو عدالت میں حاضر کر دے) ۔ اور اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب مطلوب سے کفیل طلب کیا جائے ، اور وہ کفیل دینے سے انکار کر دے ، کیا اس حالت میں عدالت اس منکر پر کفالت کیلئے جبر کر سکتی ہے یا نہیں ؟ امام ابوحنیفہ رحہ فرماتے ہیں جبر نہیں کیا جا سکتا . کیونکہ کفالت سے اس معاملے کی توثیق مقصود ہوتی ہے اور حدود میں اصول یہ ہے کہ حتی الامکان ان کی مدافعت کا طریقہ اختیار کیا جائے ۔ لہذا یہ مناسب نہیں ہے کہ حد کے معاملے میں کفالت پر مجبور کرکے اس کی توثیق کرائی جائے ۔ اس مقام پر یہ اعتراض مناسب نہ ہوگا کہ حدود و قصاص میں شاہدوں کی تصدیق عدالت سے قبل مجرم کو قید کر دینے کا حکم دینا جائز ہے ، اور یہ حکم بھی توثیق کے پیش نظر دیا جاتا ہے (لہذا کفالت کے ذریعہ توثیق بھی جائز ہونا چاہیئے) اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ قید کر دینا تہمت کی بنا پر واقع ہوتا ہے ، توثیق کیلئے نہیں ہوا کرتا ۔ اور صاحبین (ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما) فرماتے ہیں کہ مجرم پر کفالت کیلئے جبر کیا جائے گا ، کیونکہ جس شخص سے قصاص لیا جانا ہے یا اس پر حد واجب ہوئی ہے ، اس کی ذات قابل ضمانت ہوتی ہے (یعنی) جب اس کو طلب کیا جائے تو حاضر (عدالت) ہو ، جس طرح مدیون کے سلسلے میں بھی کفالت سے یہی مقصود ہوا کرتا ہے۔ لہذا جس شخص پر قصاص یا حد واجب ہوگی۔ اس کی ذات کو حاضر کرنے کے لئے بھی کفالت صحیح ہوگی اور کفیل پیش نہ کرنے پر اس کو مجبور کیا جائے گا ۔

خلاصہ یہ کہ ہمارے أئمہ کے نزدیک کفالت پر جبر کرنے میں اختلاف ہے ، محض کفالت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن فقہاء کی یہ صراحت کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی شہادت مقبول نہ ہوگی ، یہ حکم صریح سنت سے منقول ہے۔ چنانچہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے کہ ((مضت السنة من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ رضوان اللہ علیہم انہ لاتقبل شہادۃ النساء فی الحدود القصاص)) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے لے کر آپ کے بعد دو خلیفہ تک یہ سنت جاریہ قائم ہے کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی شہادت مقبول نہ ہوگی۔ لہذا یہ امر گونگے شخص کے معینہ اشارے سے کسی شئی کے ثبوت کے منافی نہیں جیسا

که اقرار ۔ کیونکہ ان دونوں امر کے درمیان لزوم کا علاقہ نہیں ہے (کہ اگر عورتوں کی شہادت مقبول ہو تو گونگے کا اشارہ بھی مقبول ہو اور اگر شہادت مقبول نہ ہو تو اشارہ بھی مقبول نہ ہو) ایسے بہت سے احکام ہیں جو شہادت سے ثابت ہو جاتے ہیں اور اقرار سے ثابت نہیں ہوتے ۔ جیسا کہ ایک نابالغ کے وصی پر شہادت کے ذریعہ حق ثابت ہو جائے گا ۔ لیکن وصی کے اپنے ذاتی اقرار سے ثابت نہ ہوگا ، اور بہت احکام ایسے ہیں جو اقرار سے ثابت ہو جاتے ہیں لیکن شہادت سے ثابت نہیں ہوتے جیسا کہ عدت کا حکم ہے ۔ چنانچہ عورت جب اپنی عدت کے پورا ہونے کی اطلاع دے گی تو اس کا یہ اقرار عدت کے حق میں صحیح ہوگا ، لیکن اس صورت میں شہادت سے کچھ ثابت نہ ہو سکے گا ۔ اسی طرح دیگر بعض امور ایسے اور بھی ہیں کہ جہاں عورتوں کو واقفیت ہو سکتی ہے ۔ اس کے ماسویٰ ، حدود اور قصاص میں عورتوں کی شہادت اس لئے مقبول نہیں ہوتی کہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کی شہادت مردوں کی شہادت کا بدل ہو ۔ لیکن گونگے کے اشارے میں اس بدلیت کا کوئی شبہ موجود نہیں ہوتا ۔ بلکہ ضرورت کی بنا پر اس کو بعینہ کلام کا درجہ دیا گیا ہے ۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شہادت میں اس کا کسی دوسرے کا بدل ہونے کی علت شہادت میں ایک ضعف پیدا کر دیتی ہے ۔ اور یہ ضعف قصاص کے ثبوت کے حق میں مؤثر ہوتا ہے کہ شہادت مقبول نہیں ہوتی ، کیونکہ قصاص میں اگرچہ بندوں کا حق اس حیثیت سے غالب ہوتا ہے کہ اس میں معاوضہ کا معنی بھی موجود ہوتا ہے ۔ لیکن ساتھ ہی اس میں حق اللہ کا وجود بھی ہے ، لہذا بدلیت کی شبہ کی وجہ سے قصاص دفع ہو جائے گا ۔ (مجمع الحقائق) ۔ نیز شہادت پر شہادت دینے کے مسئلے میں بھی یہی جواب دیا جائے گا ۔ باقی رہا یہ مسئلہ کہ جب عدالت کے اجلاس سے مؤکل غائب ہو تو قصاص لینے کیلئے توکیل جائز نہیں ہوتی ، اس کی وجہ یہ ہے کہ مؤکل کے غائب ہونے کی حالت میں اس کی جانب سے معافی کا احتمال قائم ہوتا ہے (یعنی ہو سکتا ہے اگر مؤکل موجود ہوتا تو قصاص معاف کر دیتا) لیکن گونگے شخص کے مسئلہ میں یہ بحث بالکل جاری نہیں ہوتی ، اس لئے کہ گونگا جب اپنے معینہ اشارے سے اقرار کرے گا اور مقتول کا ولی اس سے قصاص لینا چاہے گا تو اس صورت میں بھی اگر ولی غائب ہوا تو قصاص لینے کی توکیل جائز نہ ہوگی ۔ لہذا گونگے کے اقرار کی وجہ سے اس پر قصاص کا حق پیدا ہو جانا مؤکل کے غائب ہونے کی صورت کے منافی نہیں ہے ۔

اور قصاص کے دعویٰ کے مسئلہ میں جو فقہاء نے یہ کہا ہے کہ اگر مدعا علیہ دعوے

کا انکار کر لے اور پھر حلف سے بھی انکار کر دے تو اس سے قصاص نہ لیا جائے گا۔ تو اس مسئلے کی بنیاد امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مابین اختلاف پر ہے (کیونکہ ان حضرات کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مدعا علیہ جب انکار کرے تو اس پر جبر کیا جا سکے گا یا نہیں) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ھیں کہ حلف سے مدعا علیہ کا انکار اس کی جانب سے بذل (سخاوت نفس) کے درجہ میں متصور ھوگا۔ اور امام کے نزدیک جن امور میں سخاوت نفس و عطا و بخشش کا طریقہ جاری ہو سکتا ہو۔ وهاں فریق مقابل (منکر) کو حلف دینا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ نکاح وغیرہ جیسے حقوق میں ہوتا ہے۔ جن کا بیان کتاب الدعوىٰ میں بالتفصیل کیا گیا ہے۔

اور صاحبین فرماتے ھیں کہ مدعا علیہ کا انکار مدعی کے دعوے کا اقرار متصور ہوگا۔ لہذا جس شخص کا اقرار ان أئمہ کے اختلاف کی وجہ سے صریح اقرار کے درجہ میں قطعی نہ ہو (بلکہ اس کے اقراری درجہ میں شبہ پیدا ہو گیا ہو) اس سے قصاص کا حق ثابت نہ ہوگا۔ بخلاف گونگے کے اشارے کے اس کا اشارہ ضرورت کی علت کے پیش نظر قطعی و خالص اقرار قرار دیا گیا ہے، اور ایسے تمام امور میں جن میں معاوضہ یا مبادلہ کے معنی موجود ہوں (یہی درجہ رکھتا ہے) ۔ اور ایسے ہی عقود میں قصاص کا حق بھی شامل ہے۔

خلاصہ یہ کہ گونگے کا معینہ اشارہ ضرورت کی بنا پر اقرار کی طرح ہوگا۔ جیسا کہ بیان ہوا۔ لیکن چونکہ یہ ضرورت کی بنا پر اس درجہ میں قرار دیا گیا ہے اس لئے (کلام سے) صریح اقرار سے درجہ میں کچھ ضعیف متصور ہوگا۔ اور ایسے حدود میں جن میں اللہ تعالی کے حق کو غالب تصور کیا گیا ہے معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ھیں۔ لیکن ان حقوق عباد میں جہاں معاوضہ ہونے اور بدل ہونے کے معانی موجود ہوں۔ جیسا کہ قصاص وهاں یہ اشارہ معتبر ہوگا۔ لہذا ھمارے أئمہ کی کتب کے متون یا شروح میں جن مسائل کا بیان کیا گیا ہے ان پر کسی قسم کا کوئی غبار نہیں ہے۔ اس لئے ان پر جو اعتراضات کئے گئے ھیں وہ ان پر وارد نہیں ہوتے۔ اور ان کا جواب آپ کے علم میں آچکا ہے۔

یاد رکھنے کسی شئی کے حق اللہ یا حق العباد ہونے کے یہ مطلب ھیں کہ جس امر میں تمام عالم کا نفع پیش نظر ہو اور عالم کا ہر فرد اس سے منتفع ہو سکتا ہو وہ حقوق اللہ میں متصور ہوگا۔ (یعنی اللہ تعالی کی جانب منسوب ہو کر حق اللہ کہلائے گا) اس

لئے کہ وہ اپنی ذات اور اس کے نفع میں ایک عظمت مخصوصہ رکھتا ہوگا ، لیکن جو امر کسی خاص مصلحت کے تحت مقرر کیا گیا ہوگا ۔ جیسے غیر شخص کے مال کی حرمت یا مغصوب مال کا معاوضہ دلانا ، یا دیت دلانا تو ایسا امر بندوں کی طرف منسوب ہو کر حق العباد کہلائے گا ۔ لیکن اگر تخلیقی اعتبار سے دیکھا جائے تو تمام امور اللہ تبارک و تعالی کی طرف منسوب ہیں (وللہ ملک السموت والارض)) آسمان و زمین کی ہر شئی خدائے بزرگ و برتر کیلئے ہے ۔ اور نفع اور ضرر سے اس کی ذات پاک ہے ۔

دفعہ : ۷۱ ((مترجم کا قول مطلقاً قابل قبول ہوگا)) ۔

مترجم اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک زبان کا ترجمہ کسی دوسری زبان میں کرے ۔ اس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے کہ فریقین (مدعی اور مدعا علیہ) یا شاہدین میں سے عدالت کسی کی زبان نہ سمجھتی ہو ۔ ایسی حالت میں ایک ایسا شخص مقرر کیا جاتا ہے جس کے واسطہ سے عدالت ان کی بات کو سمجھ سکے ۔

مجلہ کی دفعہ کی عبارت میں مطلقاً کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کا یہ معنی ہے کہ جتنے عقود یا دعاوی ، یا دین یا اقرار و برأت و حلف یا انکار وغیرہ کے معاملات ہوں (ان سب میں) یہ قاعدہ جاری ہوگا ۔ حتی کہ حدود اور قصاص میں بھی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مترجم جس کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہے اس کی عبارت کو نقل کرنے والا متصور ہوتا ہے ، جس طرح ایک قاصد (رسول) اپنے مرسل کی عبارت کا ناقل ہوا کرتا ہے ، مترجم کی عبارت اصل کی عبارت کا بدل نہیں ہوا کرتی تاکہ اس میں بدلیت کا شبہ قائم ہو سکے ، اور اس وجہ سے حدود و قصاص میں قبول نہ کی جائے ۔

اس دفعہ کے اس پہلی دفعہ کے بعد مرتب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ گونگے شخص کا اشارہ چونکہ خالص اللہ تعالی کے حقوق میں مقبول نہیں ہوتا تھا ، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ، لہذا اس دفعہ میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مترجم کا ترجمانی قول قبول کیا جائے گا (ترجمہ کو گونگے کے اشارہ کا درجہ نہ دیا جائے) ۔

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مترجم صرف ایک عادل فرد ہوتا ہے تو کیا محض ایک عادل شخص کا قول قابل اعتبار ہو جائے گا ؟ یا یہ کہ مترجم کے لئے شہادت کے نصاب کی ضرورت ہوگی ، امام اعظم اور امام ابویوسف کے نزدیک محض ایک فرد کافی ہوگا ، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصاب شہادت کا ہونا ضروری ہے ۔

علامه علائی نے فرمایا ہے که تعداد شہادت کے ملحوظ رکھنے میں زیادہ احتیاط ہے ، یه مسئله ان مسائل کے منجمله ہے جن کو ابن وھبان نے اپنی منظومه میں بیان کیا ہے ، اور علائی نے کتاب الشہادات و کتاب القضاء کے آخر مسائل شتی (متفرقه) میں بیان کیا ہے، اور وکیل کسے معزول کرنے کے باب میں بھی اشارةً بیان کیا ہے ، جن کے منجمله یه ہے که قاضی کے سامنے ایک عادل شخص کسی قیدی کے متعلق یه اطلاع دے که یه شخص مفلس ہے ، یا جس شخص کو شاھدوں کی عدالت کی تحقیق کے لئے مقرر کیا گیا ہے ، اس کے متعلق خفیه تحقیقات کرنے والا فرد قاضی کو شاھد کے متعلق کوئی اطلاع دے ۔ یا حج کا احرام منعقد کرنے والے کے شکار کے کفارے میں ایک شخص اس کی قیمت کا اندازہ بیان کرکے اطلاع دے ۔ یا کسی قسم کی دیت کے اندازے کی اطلاع دے ۔ یا آقا اپنے غلام کو کسی جرم کی یا شفیع بیع کی یا کنواری عورت اپنے نکاح کی ، یا ایک ایسا مسلم جو دارکفر میں اسلام لایا ہو اور دارکفر میں ھی مقیم ہو ، اسلام کے احکام بیان کرے ، یا کسی شئی کی خریداری کا خواھش مند اس شئی میں کسی عیب کے ہونے کی اطلاع دے اور پھر اس شئی کو خرید لے ۔ اس سے اس کا خیار عیب ساقط ہو جائے ۔ اور اگر بائع و مشتری میں اس عیب کے ثبوت میں اختلاف ہو تو ایک عادل شخص کے قول سے اس کا ثابت ہو جانا ۔ یا مأذون التجارت غلام کو ایک عادل شخص کا یه اطلاع دینا که اس کو تجارت سے منع کر دیا گیا ہے ۔ یا ایک شریک کو اس کی شرکت کے فسخ کی اطلاع دی جائے یا حاکم کے معزول ہونے کی حاکم کو اطلاع دی جائے ۔ ان تمام مسائل میں مترجم کا قول معتبر ہوگا ۔ تکمله میں کہا ہے که مترجم مقرر کرنے کا سلسله (زمانه جاھلیت اور اسلام) دونوں میں ثابت رہا ہے ۔ اور جب حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنه آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے ہیں تو ایک یہودی مترجم نے ترجمه میں خیانت اختیار کی اور حضرت جبرئیل علیه السلام نے اس کی آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم کو اطلاع فرمائی تو آپ نے حضرت زید ابن ثابت کو عبرانی زبان حاصل کرنے کا حکم فرمایا چنانچه حضرت زید اس واقعه کے بعد سے مترجم کا فریضه (تنہا) انجام دیا کرتے تھے ۔

اس مقام پر یه بھی جان لینا ضروری ہے که جب حقوق العباد میں کوئی موقعه اطلاع دینے کا پیش آ جائے ، اور وہ ایسی اطلاع ہو جس میں شہادت کا معنیٰ پیدا ہو جائے تو (اس اطلاع میں غور کرنا ہوگا) ۔ یه دو حال سے خالی نه ہوگی ، یا تو اس میں کسی دوسرے شخص کے حق میں الزام ہوگا ، ایسی حالت میں یه اطلاع شہادت متصور ہوگی

اور اس میں شہادت کی تعداد (دو) اور عادل ہونا اور ولایت کی صلاحیت وغیرہ کا موجود ہونا شرط ہوگا ۔ اس موقعہ پر کسی فاسق یا غلام یا بچے کی اطلاع مقبول نہ ہوگی ۔ ایک فرد کی اطلاع محض اس مقام پر مقبول ہوتی ہے ۔ جہاں تعداد کا وجود مشکل نظر آتا ہو ۔ جیسا کہ بچے کی پیدائش میں محض دایہ کا شہادت دینا ۔ تاکہ بندوں کے حقوق ضائع نہ ہوں ۔ (دوسری وجہ شہادت کے شرائط کے لازمی ہونے کی یہ بھی ہے) کہ ایسے الزام کے موقعہ پر چونکہ دوسرے شخص کے ذمہ کسی حق کو لازم کرنا مقصود ہوتا ہے اس وجہ سے اس اطلاع میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ محقق اور مؤکد ہو ۔

لیکن جو اطلاع ایسی ہو کہ اس میں کسی کا کسی دوسرے پر حق لازم کرنا متصور نہ ہو ، تو ایسی اطلاع میں اطلاع دینے والا اگر صاحب تمیز ہے تو اس کی اطلاع قابل قبول ہوگی ۔ اور عدالت شرط نہ ہوگی ، چنانچہ فاسق ، کافر ، بچے ، غلام ، کی اطلاع قبول کی جا سکےگی ۔ اور وکالت ؤ مضاربت یا ارسال ہدیہ میں رسالت (پیغام رسانی) اور ان کے مشابہ امور میں (قبول کی جائے گی) ۔

مثلاً ایک شخص نے آپ کو یہ اطلاع دی کہ فلاں شخص نے آپ کو اپنے فلاں مقدمہ کا وکیل بنا دیا ہے ، یا کہا کہ اپنے مال میں مضارب مقرر کیا ہے ، یا یہ شئی آپ کو ارسال کی ہے ، یا یہ شئی آپ کو امانت رکھے لینے کے لئے ارسال کی ہے ۔ اور یہ شئی امانۃً لے لی گئی ، تو ایسی تمام خبریں عدالت کی شرط کے بغیر قابل قبول ہونگی اور فاسق ، کافر ، یا صاحب تمیز بچے کی اطلاعات مقبول ہونگی ۔

تیسری صورت یہ ہے کہ خبر دینے والے کی اطلاع ایک اعتبار سے کسی حق کے دوسرے پر لازم کرنے کا ذریعہ ہو ، اور دوسرے اعتبار سے ذریعہ نہ ہو ، مثلاً ایک وکیل کو کوئی شخص اطلاع دے کہ تمہارے مؤکل نے تم کو معزول کر دیا ہے ۔ اب اگر اس خبر دینے والے کی اطلاع کو قبول کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ وکیل کے آئندہ تصرفات کا ممنوع ہونا وکیل کے ذمہ لازم کر دیا جائے ۔ اور یہ ایک الزامی امر ہوگا ۔ لیکن اس اعتبار سے کہ مؤکل کو (اس معزولی کے) بغیر بھی یہ حق حاصل تھا کہ جس شئی میں وکیل کو تصرف کرنے کا وکیل بنایا تھا اس میں بذات خود تصرف کرلے اور جب چاہے (اپنے تصرف) سے معزول کر دے ۔ الزام کا معنی نہیں ہے ، اسی طرح جس غلام کو آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت دی گئی ہو اس کو پابند کر دینے کی اطلاع یا شرکت کو فسخ کر دینے کی اطلاع کی بنیاد بھی وہی ہوگی جو وکیل کے مسئلہ میں بیان کی گئی ۔

اسی طرح اگر ایک کنواری لڑکی کا ولی لڑکی کی بغیر اجازت اس کا کسی سے نکاح کر دے تو یہ اس اعتبار سے الزام علی الغیر ہے کہ لڑکی کی اجازت کے بعد لڑکی کا کسی کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لینا ممنوع ہو جائے گا ۔ (اور یہ ولی کی طرف سے اس پر ایک حق کا لازم کر دینا ہوگا) لیکن ایک دوسرے اعتبار سے وہ یہ کہ اس کو اس نکاح کے فسخ کر دینے کا حق حاصل ہوگا ، الزام نہیں ہے ۔ لہذا ایسی صورت میں جہاں ایک اعتبار سے تصرف میں الزام ہو اور دوسرے اعتبار سے الزام نہ ہو ، نہایت غور کرنا ہوگا ۔ اگر اطلاع دینے والا قاصد یا وکیل ہوگا تب تو ایک غیر عادل فرد کی اطلاع بھی مقبول ہوگی ، کیونکہ یہ دونوں فرد اپنے مؤکل یا مرسل کے قائمقام ہوتے ہیں ان کی عبارت اصلی کی جانب منتقل ہوتی ہے (گویا ان کا کلام اپنا کلام نہیں ہوتا) ۔ لیکن اگر ایک غیر متعلق (فضولی) شخص ہے ۔ تو امام اعظم کے نزدیک عدالت و تعداد (دو ہونا) شرط ہوگا ۔ لیکن ابویوسف و امام محمد رحمة اللہ علیہما کے نزدیک دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے ۔ ان کے نزدیک ضرورت کے وقت ہر صاحب تمیز کا قول مقبول ہوگا ۔ لیکن امام اعظم کے قول کی بنا پر کیا شہادت کی دیگر شرائط کا بھی اعتبار کرنا ہوگا ۔ مثلاً حریتِ ، بلوغ اور مرد ہونا ؟ توضیح میں ان کے شرط ہونے پر یقین کا اظہار کیا گیا ہے ، اور مبسوط میں ان امور کے شرط ہونے پر کسی قسم کا کوئی خیال ظاہر نہیں کیا گیا ہے ۔ اس لئے تلویح (علی التوضیح) میں لکھا ہے : کہ فخر الاسلام وغیرہ (اصولیین نے) لکھا ہے کہ اس کا احتمال ہے کہ امام کے نزدیک شہادت کی دیگر شرائط کا وجود بھی ملحوظ ہو ، اور اس بنا پر غلام بچے ۔ عورت ، کی اطلاع مقبول نہ ہو ، پھر یہ بھی کہا ہے کہ اس شرط کے معتبر ہونے سے یہ لازم آئے گا کہ اس قسم میں جو عدم الزام کا احتمال قائم تھا اس کا رعایت کرنا ضعیف تر ہے ۔ (یعنی امام کے نزدیک یہ احتمال قابل توجہ نہ ہوگا) ۔

دفعہ : ۲۷ ((اس شبہ کا اعتبار نہ ہوگا جس کی بنیاد غلطی پر ہو)) ۔

اس قاعدے کے تحت جو جزئیات داخل ہوتے ہیں وہ مختلف الانواع ہیں ۔ کیونکہ دفعہ ھذا کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ جس ظن (گمان) کا خطا ہونا واضح ہو گیا ہو اس ظن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ اس مفہوم میں اجتہادی مسائل ، عدالتی احکام اور

لوگوں کے درمیان ان کے اپنے معاملاتی عقود و عبادات و اقرار کا پورا سلسلہ داخل ہو جاتا ہے۔ اور اب اس طرح تمام امور میں نفس الامر کا اعتبار کیا جانا معتبر ہوگا ، نہ کہ ایسے ظن کا جس کی خطا واضح ہو چکی ہو ، کیونکہ جس امر کی بنیاد ایسے ظن پر ہوگی وہ اس دفعہ کے اعتبار سے قابل اعتبار نہ ہوگا ـ مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا ، اگر زید مکان میں ہو تو تجھے تین طلاق ! پھر اس گمان کے پیش نظر کہ زید مکان میں نہیں ہے ، زوجہ کو اپنے ہمراہ لے کر چلا گیا ، دوسرے دن معلوم ہوا کہ زید مکان میں موجود تھا ـ تو اس کی زوجہ اس وقت سے مطلقہ ہوگی جس وقت اس نے یہ کلمات ادا کئے ہوں گے نہ کہ اس وقت جب کہ یہ امر ظاہر ہو گا ـ اور عورت کی (طلاق) عدت اس وقت سے شروع ہو جانا متصور ہوگی ، نہ کہ اظہار واقعہ کے وقت سے ـ (کتاب الطلاق درمختار) چنانچہ مذکور مسئلے میں اس شخص کے ظن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بلکہ نفس الامر کا اعتبار ہوگا ـ

اس دفعہ کے تحت آنے والے امور میں سے اول یعنی امور اجتہادیہ میں (یہ حکم ہوگا) کہ کسی مجتہد کو ظنی مسائل میں جب بھی کسی اپنے ایک استنباط کے خلاف دوسرے استنباط کے حق میں کوئی قوی دلیل مل جائے گی تو اس کو اپنے اول قول سے دوسرے قول کی طرف رجوع کرنا ہوگا ، چونکہ ہماری اس کتاب کا مقصد اجتہادیات پر بحث کرنا نہیں ـ اس لئے طوالت سے بچنے کا طریقہ بھی ہے کہ ہم اس کی مثالوں کو اس مقام پر ترک کر دیں ـ البتہ ہمارے موضوع سے جو جزئیات مناسبت رکھتے ہیں ان میں سے بعض کو بیان کر دینا مناسب ہوگا ـ چنانچہ کوئی حکم یہ خیال کرکے کہ یہ شریعت کے موافق ہے ، دیا جائے اور واقع میں ایسا نہ ہو تو یہ حکم حاکم کا باطل ہوگا ـ حاکم پر واجب ہوگا کہ اس سے رجوع کرکے وہ حکم دے جو شریعت کے مطابق ہو ـ حتی کہ اگر کسی حاکم نے شہادت کی بنا پر کوئی فیصلہ سنایا ہو ـ تو اس کے بعد اگر شہادت کے خلاف کوئی امر ثابت ہو تو یہ امر قابل سماعت نہ ہوگا ـ الا یہ کہ معلوم ہو جائے کہ حاکم کا حکم ھی باطل تھا ـ (بدائع) ـ اور اگر فیصلہ دینے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ شہادت دینے والے شاھد بن غلام تھے ـ تو حاکم کا حکم باطل ہو جائے گا ـ لیکن ہمارے زمانے میں ایک نئی صورت پیش آگئی ہے ـ وہ یہ کہ عدالتوں میں درجات مقرر کر دیئے گئے ھیں (جن کی بنا پر) ایک عدالت دوسری عدالت کے فیصلوں کو منسوخ کر سکتی ہے ، (اس طریقے سے غلط فیصلوں کو باطل کرانے میں سہولت پیدا ہو گئی ہے)

بہرحال خلاف شریعت فیصلہ دینے پر شرع میں سخت وعید وارد ہوئی ہے۔ (اس لئے ہر حاکم پر احتیاط لازم ہوگی) ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ ((القضاۃ ثلاثۃ قاضیان فی النار وقاض فی الجنۃ)) یعنی قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں ان میں دو جہنمی ہیں اور ایک جنتی ہے۔ حضور ﷺ نے اول دو حاکموں کی وضاحت فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔ ((ایک وہ حاکم جو جاہل ہوتے ہوئے جہالت کے ساتھ فیصلہ کرے۔ دوسرا وہ حاکم جو باوجود عالم ہونے کے ظالمانہ فیصلہ دے۔ اور جنتی وہ ہے جو عالم ہو کر عادلانہ اور شریعت کے موافق فیصلہ دے۔

اور دوسری قسم جو معاملاتی جزئیات سے متعلق ہو یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو اپنے مدیون (مقروض) سے اپنا دین وصول کرنے کا وکیل مقرر کیا ، اس کے بعد مؤکل نے اس وکیل کے علم میں بغیر لائے ہوئے اپنے مدیون سے دین معاف کر دیا ، اور وکیل مدیون سے وصول کر چکا تھا ، اور اب یہ وصول کردہ دین وکیل کے پاس ضائع ہو گیا تو اس کا مؤکل ضامن ہوگا ، وکیل ضامن نہ ہوگا۔ اور مدیون کو مؤکل سے رجوع کرنے کا حق ہوگا وکیل سے نہ ہوگا ، کیونکہ اعتبار نفس الامر کا ہوتا ہے نہ کہ اس ظن کا جس کا خطا ہونا ظاہر ہو گیا ہو۔

اسی طرح جو شخص کسی کی جان کا کفیل ہوا ہو اگر وہ اس کفالت سے بری الذمہ ہونے کیلئے مال پر صلح کریگا تو یہ صلح صحیح نہ ہوگی ، بلکہ صلح کے عوض جو مال دیا ہوگا اس کو واپس لے گا ، اس کفالت کے باطل ہونے میں دو روایتیں منقول ہیں۔ لیکن مال کی کفالت کے مسئلہ میں اگر کفیل نے مدیون پر دین باقی ہونے کے خیال سے دائن کو دین ادا کر دیا ، حالانکہ مدیون ادا کر چکا تھا لیکن کفیل کو اس ادائی کا علم نہ تھا ، یا اصل (دائن نے) مدیون کو معاف کر دیا تھا اور کفیل کو معلوم نہ تھا۔ اس کے بعد کفیل کو ادائی یا معافی کا علم ہوا ، تو اب کفیل اپنا دیا ہوا مال اصل سے واپس لے لے گا ، اسی طرح جبکہ مسئلے کی صورت مذکورہ صورت کے برعکس ہو ، یعنی جبکہ کفیل کی ادائی کا اصل کو علم نہ ہو۔ (اور اصل بھی ادا کر دے) بعدہ ، معلوم ہو کہ کفیل دین ادا کر چکا تھا ، تو یہ اپنا ادا کردہ مال واپس لے لے گا۔

اسی طرح اگر ایک عورت نے کسی مرد پر نکاح کا دعوی کیا ، اور مرد نے اس کے دعوی سے انکار کر دیا ، اور مال دے کر عورت سے صلح کرنی چاہی ، تو یہ صلح جائز نہ ہوگی ، (اگر صلح کا مال ادا کیا گیا ہو) تو مرد کو یہ مال واپس کر دیا جائے گا۔ اس

لئے کہ یہاں دو صورتیں پیش آتی ہیں ۔ اول یہ کہ نکاح کو ثابت تصور کیا جائے ۔ دوم یہ کہ ثابت نہ تصور کیا جائے ، اگر نکاح ثابت تصور نہ کیا جائے تو مرد کا مال عورت کو بطور رشوت دینا متصور ہوگا ، اور اگر نکاح ثابت تصور کیا جائے تو اس صلح کو یہ تصور نہ کیا جائے گا کہ یہ مرد کی جانب سے علیحدگی (طلاق) ہے ، کیونکہ تفریق کے لئے عورت کی جانب سے مال دیا جاتا ہے (جس کو خلع کہتے ہیں) مرد کی جانب سے نہیں دیا جاتا ۔ لہذا جو مال مرد کی جانب سے دیا گیا ہو گا وہ کسی شئی کا معاوضہ نہیں قرار پائے گا ۔ اس لئے یہ ایک ایسا گمان ہوگا جو خطا پر مبنی ہوگا ۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا ، اور دوسرے نے اس دعویٰ سے انکار کرتے ہوئے ایک سو روپیہ کے بالعوض اس شرط پر صلح کی یہ اول (مدعی) کے حق میں ایک ہزار کا اقرار کر لے گا ۔ تو یہ صلح اس شخص کی باطل ہوگی ، کیونکہ مدعی یا تو اپنے دعویٰ میں صادق ہوگا ، یا کاذب ہوگا ۔ اگر وہ صادق ہے تب تو مدعا علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا ادا کرنا لازم ہے ، اور اس پر سو روپیہ کا لینا رشوت قرار پایا جو کہ حرام ہے ، اور اگر مدعی کاذب ہے تو مدعا علیہ کا ایک ہزار روپیہ کا اقرار کر لینا ایک ابتدائی معاملہ ہوگا اور یہ بھی جائز نہ ہوگا ۔

اسی طرح جب مدعی ، مدعا علیہ سے یہ کہے کہ اگر تم قسم کھا لوگے تو جس حق کا میں نے تم پر دعویٰ کیا ہے ، اس سے تم بری الذمہ ہوگے ۔ (یعنی میری طرف سے وہ تم کو معاف ہوگا) اس کے بعد مدعی نے اپنے حق پر شہادت پیش کر دی ۔ تو یہ شہادت مقبول ہوگی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ برأت میں دو احتمال قائم ہیں ، اول یہ کہ مال کے حق دعویٰ سے برأت مقصود ہو ، دوم یہ کہ اس مال ہی سے برأت مقصود ہو ، لہذا ان دو احتمالوں کی وجہ سے معاملے میں شک پیدا ہو گیا ۔ اور شکی حالت برأت کا سبب نہیں ہو سکتی (یعنی برأت کے ظن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا) ۔

اسی طرح جب کہ تقسیم کا معاملہ پیش آیا ہو اور تقسیم کے بعد کوئی ایسا امر ظاہر ہوا جو تقسیم کو باطل کر دینے کا مقتضی ہوا ، مثلاً ترکہ کی تقسیم (کی گئی) اس کے بعد میت پر قرض ظاہر ہوا ، اور قرض داروں نے اس دین کا مطالبہ کیا اور میت کا اس ترکے کے ماسوی دوسرا کچھ مال موجود نہ تھا ، اور وارث اپنے ذاتی مال سے دین ادا کرنے پر تیار نہ ہوئے ، یا ورثاء نے (بذات خود) ترکہ تقسیم کر لیا اس تقسیم کے بعد ظاہر ہوا کہ میت کا کوئی دیگر وارث اور بھی موجود تھا ، جو غائب تھا ۔ تو اب اس تقسیم کو

باطل قرار دیا جائے گا ۔ کیونکہ جس گمان کا غلط ہونا واضح ہو چکا اب اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے سے مکان خریدا جس کی قیمت ایک ہزار ادا کی پھر اس قیمت میں کچھ زیادتی کر دی اس کے بعد شفیع کو اس زیادہ رقم مثلاً دو ہزار روپیہ کا علم ہوا ۔ اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اصل قیمت ایک ہزار تھی اور اس پر ایک ہزار کا مزید اضافہ کیا گیا تھا ، چنانچہ شفیع نے بحکم حاکم دو ہزار کی رقم ادا کر دی ، تو اس صورت میں حاکم اپنے فیصلے میں اس (ایک ہزار کی) زائد رقم کو منسوخ قرار دے گا ، کیونکہ یہ زیادتی شفیع کے حق میں شرعاً ثابت نہیں ہو سکتی ، اس لئے (دو ہزار کا) فیصلہ ایسا فیصلہ ہو جو کسی ثابت حق کا فیصلہ نہ تھا ، ایسے فیصلے کو شرعی قانون میں ((ابطال القضاء فی بعض القضیة)) کہا جاتا ہے ، (یعنی کسی مقدمہ کا فیصلہ ہو جانے کے بعد فیصلے کے کسی جزء کو باطل قرار دیا جانا) ۔ اسی طرح اگر شفیع کو اطلاع ملی کہ مکان کی قیمت میں گندم ادا کئے گئے ہیں ، (اس اطلاع کے بموجب) شفیع شفعہ کے حق سے دست بردار ہو گیا ، بعدہٗ یہ ظاہر ہوا کہ مکان کی قیمت جَو سے ادا کی گئی تھی اور ان جوؤں کی قیمت ان گندم کی قیمت کے مساوی تھی جس کی ادائی کی اطلاع پہلے شفیع کو دی گئی تھی ۔ تو اب شفیع کو اپنا سابقہ حق شفعہ بدستور حاصل ہوگا ۔ اور سابقہ دست برداری قابل اعتبار نہ رہے گی ۔ کیونکہ گندم اور جو یہ دونوں مختلف الجنس اشیاء سے شمار ہوتے ہیں لہذا شفیع کا اول گمان غلط ثابت ہوا ۔

اسی طرح ۔ عقد حوالہ میں جس دین کے ساتھ حوالہ کو مقید کیا گیا ہو ، جب محال علیہ کا اس دین سے بری الذمہ ہونا ثابت ہو جائے تو اب وہ حوالہ باطل ہو جائے گا ، مثلاً مشتری نے مبیع کی قیمت وصول کرنے کا بائع کو کسی شخص کا حوالہ دیا تھا ، لیکن وصولی سے قبل کسی شخص نے مبیع پر اپنا حق ثابت کر دیا تو یہ حوالہ باطل ہو جائے گا ۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایک شخص مہر مقرر کرتے وقت کسی ایسی شئی کا نام لے جو مہر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ لیکن اشارہ ایسی شئی کی جانب کرے جو مہر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔ مثلاً ایک شخص نے کہا میں نے تجھ سے اس غلام کے مہر پر نکاح کیا ۔ اس کے بعد دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ جس شخص کی طرف اشارہ کیا گیا تھا وہ غلام نہ تھا بلکہ آزاد شخص تھا ۔ یا کہا کہ میں نے اس مذبوحہ جانور کے بالعوض نکاح کیا ۔ اس کے بعد وہ جانور مردار ثابت ہوا ۔ یا کہا کہ میں سرکہ کے اس مٹکے کے مہر پر نکاح قبول کیا ۔ بعدہٗ ظاہر ہوا کہ اس

گھڑے میں شراب تھی ، تو ان تمام حالات میں اس کی اطلاعات سے جو ظن پیدا ہوا تھا) اس ظن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ (بلکہ نفس الامر کا اعتبار کیا جائے گا) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ اس شخص پر مہر مثل واجب ہوگا ، اور اگر اس کے برعکس مسئلہ پیش آیا ۔ یعنی مہر کے تقرر کے وقت ایسی شئی کا نام لیا جو مہر ہونے کی صلاحیت نہ رکھتی تھی اور اشارہ ایسی شئی کی جانب کیا جو مہر ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی ، مثلاً کہا میں نے تجھ سے اس آزاد شخص کے بالعوض عقد کیا ۔ بعدہٗ وہ شخص غلام ظاہر ہوا ۔ ابوحنیفہ و ابویوسف فرماتے ہیں کہ نام لینا قابل اعتبار نہ ہوگا ۔ بلکہ اشارہ قابل اعتبار ہوگا ، اور جس کی طرف اشارہ کیا تھا وہی شئی مہر متصور ہوگی ۔ محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ عورت کو (اس صورت میں بھی) مہر مثل دینا ہوگا ۔ چنانچہ ایک روایت کے مطابق اشارے کا اعتبار ہوگا نام لینے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا (کیونکہ اس کی خطا ظاہر تھی) اور دوسری روایت کی بنا پر نہ اشارہ معتبر ہوگا اور نہ نام لینا معتبر ہوگا ، بلکہ مہر مثل واجب ہوگا ۔ بہرحال جس ظن کا خطا ہونا واضح ہو جائے گا وہ ظن قابل اعتبار نہ ہوگا ۔

اسی طرح ۔ ایک شخص نے قسم کھائی ((اس گلاس کا پانی نہ پیئے گا)) اور گلاس میں پانی موجود نہ تھا اس صورت میں اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ تھا تو ہمارے تینوں اماموں کے نزدیک اس کی قسم منعقد نہ ہوگی ، کیونکہ قسم کے منعقد ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس امر پر قسم کھائی جا رہی ہو وہ موجود ہو ، اور اس صورت میں گلاس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اسی پر قسم کھائی گئی تھی ۔ بلکہ اس کا وجود بھی اب محال ہے ۔ اگرچہ اللہ تعالی اس امر پر قادر ہے کہ اس گلاس میں پانی پیدا فرما دے ۔ لیکن یہ پانی وہ نہ ہوگا جو اس شخص کے قسم کھانے کے وقت موجود ہوتا ۔ لہذا یہاں نفس الامر کا اعتبار ہوگا غلط گمان کا اعتبار نہ ہوگا ، بخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہو کہ گلاس میں پانی نہیں ہے ، اور پھر قسم کھائے تو اب قسم منعقد ہو جائے گی ، کیونکہ اس صورت میں اس شخص کی مراد دوسرا پانی بھی ہو سکتا ہے ، جس کو اللہ تعالی پیدا کرنے پر قادر ہے ۔

اسی طرح ایک شخص نے اپنا غلام بیع قطعی کے ذریعہ فروخت کیا ۔ اور اس شخص کو یہ معلوم نہ تھا کہ اس کے غلام نے کوئی جرم کیا ہے ، اس لاعلمی کی بنا پر اس شخص نے کسی سے کوئی مخاصمہ (مقدمہ) نہ کیا تھا ۔ اب یہ غلام مشتری نے اس

شخص کو خیار رویت یا خیار شرط کی بنا پر واپس کیا جس کی واپسی بحکم حاکم عمل میں آئی ۔ تو اب اس آقا سے کہا جائے گا کہ اس غلام کو یا تو اس جرم کے عوض جو غلام نے کیا ہے صاحب حق کو دے دو یا اس کے معاوضہ میں اس کا فدیہ ادا کر دو ، کیونکہ بائع (اس غلام کا آقا) جب غلام کے جرم سے واقف نہ تھا ۔ تو اس نے اپنے گمان میں اپنے ذمہ فدیہ کی ادائی متصور نہ کی تھی ، (لیکن چونکہ اس کا یہ گمان غلط تھا) اس لئے اس گمان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ، بلکہ نفس الامر کا اعتبار کیا جائے گا ۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ آقا کو اس غلام کے مجرم ہونے کا پہلے سے علم ہو ایسی حالت میں (اس غلام کی بیع کے وقت) یہ تصور کیا جائے گا کہ آقا نے فدیہ دینا اپنے حق میں منظور کر لیا تھا ، کیونکہ بیع کے بعد یہ ممکن نہ ہوگا کہ صاحب حق کو جس کا غلام نے جرم کیا ہے غلام کی ذات سپرد کر دے ۔

اسی طرح جبکہ دو عادل شخص یا ایک عادل مرد اور دو عورتوں نے زوجین کے درمیان رضاعت کی شہادت دی اور زوجین کے درمیان اس شہادت کی بنیاد پر تفریق کر دی گئی ۔ اگر یہ تفریق دخول سے پہلے کی گئی ہو تو مرد پر مہر کے حق میں کچھ دینا لازم نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ یہ ظاہر ہو گیا کہ زوجین کے درمیان منعقدہ نکاح ، نکاح فاسد تھا ۔ اور اگر دخول کے بعد تفریق کی گئی ہو گی تو اب شوہر پر مقررہ مہر اور عورت کے مہر مثل سے جو مقدار کم ہو گی وہ دینا واجب ہوگا ۔ لیکن عورت کے نفقہ اور سکونت کے ذمہ دار نہ ہوگا ۔ جیسا کہ فاسد نکاحوں کا حکم ہے ۔ کیونکہ (اب) اعتبار نفس الامر کا ہوگا ۔ (زوجین کے) اس گمان کا نہ ہوگا جس کا خطا ہونا ظاہر ہو گیا ۔

اسی طرح اگر حاکم نے شوہر پر زوجہ کا ایک سال کے لئے نفقہ مقرر کر دیا ہو ، مثلاً یہ کہ ہر ماہ اتنی مقدار دیا کرے ۔ اور اس کی ابتداء شوال کے مہینہ سے ہونی تھی ، پس زوجہ نے شوہر کو شوال کے مہینہ میں ھی ذی قعدہ یا ذی الحجہ کا نفقہ معاف کر دیا حتیٰ کہ ذوالقعدہ کا مہینہ گذر گیا ، اور شوہر نے (اس معافی کے گمان پر) زوجہ کو نفقہ نہ دیا ، پھر عورت نے اس کا مطالبہ کیا تو عورت کو یہ نفقہ دینا ہوگا ، اور اس معافی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ کیونکہ یہ معافی خطا پر مبنی تھی ، اس لئے کہ حاکم نے عورت کے لئے جو ماہ بماہ نفقہ مقرر کیا تھا وہ ہر ماہ کے ایام کے ساتھ ساتھ وجود میں آتا چلا جاتا تھا ، چنانچہ جب تک مہینہ نہ آتا نفقہ کا وجود نہ ہوتا اور نہ وجوب ہوتا ، لہذا یہ معافی نفقہ کے وجود و وجوب سے قبل قرار پائی جو اسقاط کہلائے گی (برأت قرار

نہیں پائے گی) اور اسقاط کسی شئی کے واجب ہونے سے قبل ممکن نہیں ہوتا ۔ (فتح القدیر) ۔

البتہ اگر عورت نے کسی گذشتہ ماہ کے نفقہ یا ماہ رواں کے نفقہ سے بری کر دیا تو یہ برأت صحیح ہوگی کیونکہ گذشتہ ماہ کا نفقہ اس کے ایام گذرنے سے واجب ہو چکا تھا ۔ اور ماہ رواں کے ایام سے واجب ہوتا چلا جا رہا ہے ۔ لہذا جن ایام کا واجب ہو چکا ان سے برأت صحیح ہوگی ۔ (بدائع ۔ زیلعی ۔ فتح القدیر ، و حواشی کتب مذکورہ) ۔

فتاوی بزازیہ کی کتاب الصلح میں لکھا ہے : ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس دعوی سے مال کے عوض صلح کرلی اس کے بعد ظاہر ہوا کہ جس مال سے صلح کی گئی تھی اور جس کا دعویٰ کیا گیا تھا وہ کسی اور شخص (کے ذمہ تھا) تو اب یہ صلح کا مال اس کے مالک مستحق کو واپس کرنا ہوگا ۔

اشباہ کی کتاب الصلح میں کہا ہے : ایک شخص نے مال کا دعویٰ کیا ، دوسرے نے اس کا انکار کر دیا ۔ مدعی نے اس سے صلح کر لی اس کے بعد ظاہر ہوا کہ اول مدعی کا اس کے ذمہ کچھ واجب نہ تھا ، صلح باطل ہو جائے گی ۔ (کیونکہ اعتبار نفس الامر کا ہوگا نہ کہ غلط گمان کا) ۔

اس دفعہ کے تحت عبادات کے جزئیات زیلعی باب قضاء الفوائت اور اشباہ کے سترھویں باب میں ملاحظہ ہوں

دفعہ ۷۳ : ((اگر کسی ایسے امر میں جو حجت بن سکتا ہو کوئی ایسا احتمال پیدا ہو جائے جو دلیل سے ثابت ہو تو یہ امر حجت نہیں رہتا ، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے وارث کے حق میں دین کا اقرار کیا ، اگر یہ اقرار بحالت مرض موت کیا گیا ہو تو جبتک دوسرے ورثاء اس کی تصدیق نہ کر دیں یہ اقرار دین کی حجت نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ

مریض نے دوسرے ورثاء کو وراثت سے محروم کرنے کے لئے یہ اقرار کیا ہو ، اور اس احتمال کی دلیل مریض کا مرض موت میں مبتلا ہونا ہے، لیکن اگر ایسا اقرار صحت کی حالت میں کیا گیا تو یہ اقرار دین کی (صحیح) حجت ہوگا ، کیونکہ اس حالت میں وارثت سے محروم کرنے کا احتمال بے دلیل (بلکہ) ایک قسم کا وھم ہوگا لہذا یہ احتمال اقرار کے حجت ہونے کا مانع نہ ہوگا)) ۔

مثلاً ایک شخص نے اپنے ورثاء میں سے کسی ایک وارث کے حق میں دین کا اقرار کیا، اگر یہ اقرار مرض موت کی حالت میں کیا گیا ہوگا تو اس حالت میں جب تک دیگر ورثاء اس کی تصدیق نہ کر دیں گے اس وقت تک یہ اقرار قابل اعتبار نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ ایسے وقت کے اقرار میں یہ احتمال ہے کہ مریض نے اپنے اقرار کے ذریعہ دیگر ورثاء کو محروم کرنا چاھا ہو ، اور یہ احتمال مریض کے مرض موت میں پیدا ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے ، اور جو احتمال کسی دلیل سے پیدا ہو اس کے مقابلے میں یہ اقرار (جو خود اس دلیل سے قبل حجت ہو سکتا تھا اب حجت نہ ہوگا) لیکن اگر یہ اقرار بحالت صحت کیا گیا ہوگا ، تو اس صورت میں قابل حجت ہوگا ، اور مذکورہ احتمال اب (دلیل کے درجہ میں متصور نہ ہوگا) بلکہ یہ ایک وھم کا درجہ پائے گا ، اور جس احتمال کی بنیاد وھم ہو وہ (اقرار کے) حجت ہونے کا مانع نہ ہوگا ۔

یہ قاعدہ ایک ایسی تمہید کا محتاج ہے ، جس سے اس قاعدے کے فوائد کی پوری وضاحت ہو سکے ۔ لہذا اولاً یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ : دلیل ، دلالت کے لفظ سے ماخوذ ہے اور اسی لفظ کے تابع ہے ، لہذا جہاں دلالت کے معنی موجود ہوں گے وہاں دلیل

کے معنی بھی ثابت ہوں گے ۔ لغت میں (دلالت) راہ راست پر چلانے کو کہتے ہیں ۔ (بالفاظ دیگر) ہدایت کرنا ہیں ۔ اور اصطلاح میں ہدایت کے یہ معنی ہیں کہ " ایک ایسے درجہ میں ہو کہ اس شئی کے علم سے دوسری شئی کا علم حاصل ہو جائے ۔ جیسا کہ بدائع (الصنائع) میں ہے ۔ یا بالفاظ دیگر دلیل وہ ہے کہ جس کے گمان سے دوسری شئی کے وجود کا گمان پیدا ہو جائے، خواہ ان دونوں کے علم میں یا دونوں کے گمان میں یہ حالت دونوں کے لازم و ملزوم ہونیکے اعتبار سے ہو یا خارجی قرائن سے یہ حالت پیدا ہوگئی ہو، لہذا اس مقام پر تین صورتیں پیش آتی ہیں، اول یہ کہ ایک شئی کے گمان سے دوسری شئی کا یقین حاصل ہو جائے یہ صورت اگرچہ عقلاً محال ہے ۔ لیکن شرعاً محال نہیں ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی مجتہد کے حق میں اس کی (اجتہادی) ظنی دلیل سے ایسی کیفیت پیدا ہو جائے کہ وہ مجتہد اس پر عمل کرنا اور اپنی ذات و اپنے مقلدین کے حق میں فتوی دینا واجب تصور کرے تو اس صورت میں ظنی دلیل سے یقین کا حاصل ہو جانا اس مجتہد اور اس کے مقلدین کے لئے خاصةً لازم ہو جائے گا ۔ اسی لئے کسی دوسرے مجتہد کے اجتہاد کی بنا پر ۔ اس کا رد کر دینا جائز نہ ہوگا ۔ پھر اس قسم کے ظن کی بنا پر یقین کا حاصل ہو جانا اور پھر اس پر عمل کا لازم ہو جانا (جوکہ یقین پر مبنی ہوا کرتا ہے) اجماع متواتر سے ثابت ہے ۔ چنانچہ اس مقام پر دو یقینی مقدمے مرتب ہوتے ہیں ۔ (۱) یہ کہ کہا جائے : فلاں حکم مجتہد کا مظنون (ظنی) ہے ۔ (۲) اور ہر وہ حکم جو مجتہد کے ظن پر قائم ہو وہ اس کے اور اس کے مقلدین کے حق میں قطعی ہوتا ہے ۔ چنانچہ مقدمۂ اول (جس کو کبریٰ کہتے ہیں) کہ حکم مجتہد ظنی ہوتا ہے ۔ اور دوسرا مقدمہ (جس کو صغریٰ کہتے ہیں کہ مجتہد کا ظنی امر اس کی ذات اور اس کے مقلدین کے حق میں قطعی ہوتا ہے) دونوں اپنے اپنے مقام پر قطعی و یقینی ہیں مقدمہ ثانیہ (یعنی صغریٰ) اس لئے یقینی ہے کہ مجتہد کا اپنے ظن کی بنا پر حکم دینا اس کا ایک وجدانی امر ہوتا ہے ۔ اور ایک انسان کو اپنے وجدانی امر پر اتنا ہی یقین ہوتا ہے ۔ جتنا کہ اپنی بھوک اور پیاس کی وجدانی کیفیتوں پر ہوتا ہے ۔ مقدمۂ اول (یعنی کبریٰ) کہ حکم مجتہد ظنی امر ہوتا ہے یہ بھی واضح طور پر یقینی ہے چنانچہ جو دلیل قطعیت کے ساتھ اتباع ظن پر دلالت کرتی ہو ۔ اس کو فقہاء کی اصطلاع میں اجماع سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ فقہاء نے اس لفظ (اجماع) کو اس معنی کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے ۔ جیسا کہ امام شافعی رحمة اللہ علیہ نے کتاب الرسالہ میں فرمایا ہے ۔ اور امام غزالی نے مستصفیٰ میں بیان کیا ہے ۔ (تحریر) ۔

فصول البدائع میں کہا گیا ہے „ حقیقت یہ ہے کہ کبھی تو حکم کے محل کی ذات ھی حکم کی علت ہوا کرتی ہے ، جیسا کہ خنزیر کے گوشت کے حرام ہونے کی علت (خود خنزیر کی ذات ھی ہے) اور کبھی کوئی خارجی وصف اس کی علت ہوا کرتا ہے . جیسا کہ ایک شرعی مذبوحہ جانور کے ساتھ کسی مردار جانور کا گوشت مخلوط ہو جائے اور دونوں میں امتیاز کرنا ممکن نہ رہے تو تمام گوشت کے حرام ہونے کا حکم (خارجی وصف) کی بنا پر ہوگا) چنانچہ مجتہد کے ظنی حکم کی قطعیت کی علیت دوسری قسم میں داخل ہے۔ پھر یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ دال جو کہ اپنے مدلول پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اگر اس کی دلالت اس بنا پر ہے کہ وہ اس مدلول پر دلالت کرنے کیلئے ھی وضع کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں یہ دلالت وضعی کہلائے گی ، پھر اس دلالت کی بھی دو قسمیں ھیں اول دلالت لفظی ، دوم دلالت غیر لفظی چنانچہ اول کی مثال عقود میں (ایجاب و قبول کے) الفاظ ھیں ، اور دوسری قسم کی مثال (میلوں کی نشان دھی کیلئے مسافت میں) پتھر ستون قائم کر دینا ۔ اور کبھی دال کی دلالت مدلول پر عقلی ہوا کرتی ہے ، جیسا کسی دیوار کے پیچھے کی آواز کا ، آواز دینے والے پر دلالت کرنا ۔ یہ دلالت عقلی کہلاتی ہے ، اسی طرح کسی تحریر کا ، تحریر کرنے والے پر دلالت کرنا دلالت عقلی ہوگی ۔

„ تحریر „ میں ہے کہ بعض فنون کی اصطلاح میں دلالت کی ایک قسم ، دلالت طبعیہ بھی مقرر کی گئی ہے۔ جیسا کہ ۔ اُح اُح ۔ کلمات کا درد پر دلالت کرنا (دلالت طبعی ہے) ۔ لیکن فقہاء کے نزدیک یہ دلالت عقلی میں داخل ہے ، اس لئے (فقہ میں) اس کو مستقل قسم نہیں قرار دیا گیا ہے ، یہ تمہید اس مقام پر اس لئے بیان کی گئی کہ دفعہ ھذا کے مذکورہ قاعدے کے پیش نظر جس دلیل کے ذریعہ دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کو ترجیح دی جاتی ہے وہ دلیل کے مذکورہ بالا اقسام میں سے کوئی ایک قسم ضرور ہوگی ۔ پھر یہ بھی سمجھ لیجئے کہ دفعہ ھذا کی عبارت میں (دلیل) کا لفظ کلی مشکک ہے ، کلی متواطی نہیں ہے ، کلی مشکک اس کلی کو کہتے ھیں جس کے کثیر افراد میں قوت و ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہو ، اور جس کلی کے افراد قوت وضعف میں مساوی درجہ رکھتے ہوں ایسی کلی کو کلی متواطی کہا جاتا ہے مثلاً سفید ، یہ لفظ کثیر افراد پر صادق آتا ہے ، (لیکن یہ تمام افراد سفیدی کی صفت سے موصوف ہونے میں ایک دوسرے سے متفاوت ہونگے) اس لئے „ سفید „ کا لفظ کلی مشکک کہلائے گا ۔ چنانچہ جس دلیل کے ذریعہ ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اس دلیل کیلئے یہ

ضروری نہیں ہے کہ وہ قطعی الدلالت ہو ، بلکہ یہ ترجیحی عمل کبھی ظاہر حال کے ذریعہ اختیار کر لیا جاتا ہے ، اور ظاہر حال درحقیقت شئی کی ایک علامت ہوا کرتی ہے ، جیسا کہ عنقریب آنے والا ہے ، خلاصہ یہ کہ (دفعہ ھذا کے قاعدے میں) دلیل سے ہر قسم کی دلیل مراد ہے خواہ قطعی ہو یا ظنی ہو یا علامت ہو ، بلکہ اکثر شرعی حجتیں جن کی بنا پر حکم دیا جاتا ہے ، حتیٰ کہ شہادت ظنی ہی ہوا کرتی ہیں ، کیونکہ شاھدوں کی شہادت میں بھی کذب اور غلط گوئی کا احتمال قائم ہوتا ہے ، اسی طرح انسان کے اقرار میں بھی اسی قسم کا احتمال ہوتا ہے ، کہ وہ اس اقرار میں صادق ہو اور یہ کہ کاذب ہو ، کیونکہ اقرار ایک اطلاعی کلام ہوتا ہے ، انشائی نہیں ہوا کرتا ۔ چنانچہ (یہ مسئلہ ملاحظہ ہو) ایک شخص نے اپنے ورثاء میں سے کسی وارث کے حق میں دین کا اقرار کیا ، تو اس اقرار میں صادق ہونے کا احتمال بھی ہے (کہ واقعی اس پر دین ہو) اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس نے دیگر ورثاء کے مقابلے میں اس وارث کو اپنے مال کا کچھ حصہ زیادہ دلانے کے لئے جھوٹ بولا ہو ، اور دیگر ورثاء کو محروم کرنا چاھا ہو ، لہذا یہ اقرار اگر صحت کی حالت میں کیا گیا ہوگا تب تو صحیح تصور کیا جائے گا ۔ کیونکہ دوسرا احتمال ایک وھم پر مبنی متصور ہوگا جس کے لئے کوئی دلیل نہ ہوگی ، اور وھم کسی حکم کی دلیل نہیں ہوا کرتا ۔ اب یہ اقرار قابل حجت ہوگا ، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۵۹۸) لیکن اگر ایسا اقرار مرض کی حالت میں کیا گیا تو قابل حجت نہ ہوگا ، الا یہ کہ ورثاء اس کی تصدیق کر دیں ، کیونکہ اس حالت میں دوسرا (کذب کا) احتمال مرجح ہوگا ۔ اس لئے (مرض کی حالت) کا اقرار قابل قبول نہ ہوگا ۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ مریض (بحالت مرض) کسی غیر شخص کیلئے اقرار کرے ، یہ اقرار صحت کی حالت کی مثل متصور ہوگا ، کیونکہ یہ اقرار مریض کی حاجات اصلیہ میں شمار ہو کر ایسا سمجھا جائے گا کہ مریض نے (دین) سے اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے یہ اقرار کیا ہے ، تاکہ دین کے بوجھ سے اس کی گردن آزاد ہو جائے ۔ اور مریض کی اپنی اصلی حاجت ورثاء کے حق پر (شرعاً) مقدم ہوا کرتی ہے ، (اس تقریر سے) معلوم ہوا کہ وارث کے حق میں اقرار کرنے سے چونکہ مریض پر تہمت عائد ہونے کا احتمال تھا اس لئے یہ اقرار قابل حجت قرار نہ پا سکا ۔

مبسوط میں کہا گیا ہے کہ ہر وہ تصرف جس کے پیدا کرنے سے انسان اپنا مقصد حاصل کر سکے ایسے تصرف کے اقرار میں تہمت کی گنجائش نہیں ہوا کرتی ، چنانچہ ایسا اقرار صحیح ہوگا ۔ لیکن ایسا تصرف جس کو پیدا کرنے سے انسان اپنا مقصود

حاصل نہ کر سکے تو ایسے تصرف سے انسان متہم کیا جا سکتا ہے ، اسلئے ایسے تصرف غیر کیلئے اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا ۔ آپ غور فرمائیں کہ اگر کسی شئی کے فروخت کرنے کا وکیل اپنے معزول ہونے سے قبل یہ اقرار کرے کہ اس نے وہ شئی فروخت کر ڈالی ہے ، یہ اقرار صحیح ہوگا ۔ لیکن اگر معزول کئے جانے کے بعد یہ اقرار کرے گا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا ۔ اور ایک طلاق دینے والا جب زوجہ کی عدت پوری ہونے سے قبل یہ اقرار کریگا کہ میں نے اپنی زوجہ سے رجوع کر لیا تھا ، تو یہ اقرار صحیح ہوگا ۔ لیکن عدت گذر جانے کے بعد ایسا اقرار صحیح نہ ہوگا ۔ کیونکہ (اول دونوں حالتوں میں) جو احتمال تھا وہ دلیل کے ذریعہ مرجح ہو گیا تھا ۔

مسئلہ (۲) : وہ بچہ جس کو راستے سے اٹھا کر پرورش کیا گیا ہو ، جب وہ جوان ہو جائے ۔ اور اس پر آزاد مردوں جیسے احکام مرتب ہونے کا وقت آ جائے ، مثلاً شہادت کا قبول ہونا ، اس پر زناء کی تہمت لگانے سے تہمت لگانے والے پر حد قذف کا جاری ہو جانا ، وغیرہ ۔ ایسا نوجوان اپنے حق میں یہ اقرار کرے کہ وہ فلاں شخص کا غلام ہے ، تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا ، لیکن اس اقرار سے قبل جو تصرفات اس نے کئے ہوں گے ، مثلاً ہبہ ، کفالت ، غلام کو آزاد کرنا ، نکاح ، یہ تمام تصرفات باطل نہیں قرار دئے جائیں گے ، یہ تصور کرکے کہ یہ غلام تھا اور غلام کے یہ تصرفات جائز نہیں ہوتے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار سے قبل ظاہر حال کی شہادت کی بنا پر اس کی حریت یعنی (آزاد ہونا ثابت شدہ تھا ، لہذا غیروں کے حق میں اس کے اقرار کی تصدیق نہ کی جائے گی ، کیونکہ انسان غیر کے حقوق کے سلسلے میں متہم ہوا کرتا ہے ، (جو اس صورت میں موہوب لہ ، یا غلام آزاد شدہ ، یا منکوحہ زوجہ وغیرہ ہیں) اور اگر اس بچے کے پرورش کنندہ نے یہ دعویٰ کیا یہ نوجوان اسکا اپنا غلام ہے تو یہ دعوی قابل سماعت نہ ہوگا ، اس لئے کہ ظاہر حال بچے کے حق میں اس کی حریت (آزادی) کا شاہد ہے ، کیونکہ فطری اعتبار سے انسان حر قرار دیا گیا ہے ، ۔ اور ظاہر حال (جیسا کہ قاعدہ ہے) فی الجملہ حجت متصور ہوتا ہے ، البتہ اگر شاہدوں کی شہادت سے یہ امر ثابت ہو جائے گا تو اب یہ مدعی کا غلام متصور ہوگا ، کیونکہ ظاہر حال جو اس کی حریت کی دلیل تھا ، شہادت کے مقابلے میں حجت ضعیفہ ہے ، اور ظاہر ہے کہ قوی حجت کے مقابلے میں ضعیف حجت قابل اعتبار نہیں ہوا کرتی ۔

مسئلہ (۳) : ایک شخص نے مکان خریدا جس پر شفیع کو شفعہ کا حق حاصل تھا اور شفیع نے اب تک شفعہ کیلئے کوئی مخاصمت نہ کی تھی ، خریدار نے خریداری کے وقت یہ کہا تھا کہ یہ مکان میں فلاں کیلئے خرید رہا ہوں ، اور پھر اس فلاں کے سپرد بھی کر دیا تھا ، اس کے بعد شفیع حاضر آ گیا ، تو اب یہ شفیع اس خریدار کا فریق مقابل نہ ہو سکے گا ، کیونکہ خریدار نے پہلے ہی سے بذریعہ اقرار یہ اطلاع دے دی تھی کہ وہ شفیع کا مد مقابل نہیں ہے ، لہذا تہمت کا احتمال موجود نہ ہونے کی بنا پر اس خریدار کا اقرار صحیح ہوگا ۔ اور کوئی ایسا احتمال جو دلیل سے پیدا ہو رہا ہے اس حالت میں قابل اعتبار نہ ہوگا ، لیکن اگر خریدار نے شفیع کے دعوی شفعہ کے بعد ایسا اقرار کیا تو اب یہ اقرار قابل اعتبار نہ ہوگا بلکہ خریدار شفیع کا فریق ثانی ہو سکے گا ، اور شفیع کے مقابلے میں مدعا علیہ متصور ہوگا ۔ لہذا شفیع کے حق کے باطل کرنے میں اس اقرار کا کوئی اثر نہ ہوگا ، اس لئے کہ مقدمہ کا دائر ہو جانا ، اور اس کے جواب میں یہ کہنا : کہ خریدار شفیع کے حق کو باطل کرنا چاہتا ہے ، یہ وہ مسائل ھیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے احتمال کے مقابلے میں جو کسی دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اقرار حجت نہ ہوگا ، نیز ان مسائل کے منجملہ جو اس قاعدے کے تحت داخل ھیں ، شاھدوں کی شہادت کے ترجیح دینے کے مسائل بھی ھیں ، چنانچہ جب دو شہادتوں میں تعارض پیدا ہو ، تو کبھی وہ شہادت (اپنی مقابل شہادت) کے مقابلے میں مرجح ہوگی جو ظاھر حال کے خلاف ثابت کر رہی ہو ، مثلاً ایک شخص کے اقرار بحالت جبر یا بغیر جبر پر شہادتیں پیش ہوئیں ۔ تو ان شہادتوں میں اس شہادت کو ترجیح ہوگی جو اقرار بالجبر پر قائم کی گئی ہوگی ، کیونکہ وہ ثبوت مدعی میں زیادہ قوی ہے ۔ کسی عمل کے انسان سے صادر ہونے میں اصل یہ ہے کہ وہ عمل اس نے اپنی رضا مندی کے پیش نظر کیا ہوگا ، اگر گواہ یہ ثابت کر رہے ہوں کہ صدور فعل کے وقت رضا موجود نہ تھی تو ظاھر ہے کہ یہ امر مقررہ اصول کے خلاف ہے ، لہذا اسی کے مثبت گواہ مقبول ہونگے ، اور کبھی ترجیح اس طرح دی جاتی ہے کہ ایک شہادت میں بمقابلے دوسری شہادت کے کسی قسم کی زیادتی موجود ہوتی ہے ، جیسا کہ جب بائع اور مشتری کے درمیان مبیع کی قیمت میں اختلاف پیدا ہو تو جس شہادت میں زیادتی موجود ہوگی وہ دوسری کے مقابلے میں مرجح ہوگی ، یعنی اس پر عمل کرنا واجب ہوگا ، کیونکہ دوسری شہادت جس میں یہ زیادتی موجود نہیں ہے اول شہادت کی معارض متصور نہ ہوگی ۔ (بلکہ کمی کی مقدار میں دونوں شہادتیں موافق ھیں) اور وہ شہادت جو زیادتی کی مثبت ہے اس کے لئے کوئی

(دوسرا) معارض موجود نہیں ، معارض سے خالی ہے ، اور اس زائد مقدار کے حق میں عمل کرنا اسی صورت میں ممکن ہوگا جبکہ اس شہادت کو قبول کیا جائے جو کہ مثبت زیادت ہے ، اور کبھی دو شہادتوں میں سے ایک کی ترجیح کا سبب کوئی ایسی دلیل ہوا کرتی ہے جو اس شہادت پر عمل کو واجب قرار دیتی ہے ، مثلاً ایک غیر قابض شخص نے دوسرے قابض شخص پر دعویٰ کیا کہ قابض کے قبضہ میں جو چیز ہے (وہ غیر قابض) کی مملوکہ ہے) ، اور اس کی ملکیت کا کوئی وقت متعین نہ کیا ، دونوں فریق نے اپنے اپنے گواہ پیش کئے تو ہمارے (حنفیہ) کے نزدیک غیر قابض شخص کے گواہ مرجح ہونگے ، کیونکہ انکے حق میں ایسی دلیل موجود ہے جو یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس شئی پر پہلے سے اس کا قبضہ ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شہادت میں (ملکیت کا) کوئی وقت معین نہیں کیا گیا ہے ، وقت کے تقرر سے آزاد ہے ۔ اور اس قسم کی شہادت ، شاہدین اسی وقت دیں گے جب کہ ان کو یہ علم ہوگا کہ غیر قابض شخص اس شئی کا مالک تھا ، اس صورت میں ان کی شہادت جائز و حلال ہوگی ، اور اس شخص کے مالک ہونے کا علم اسی وقت ہوگا جبکہ ان کو اس کی ملکیت کی کسی دلیل کا علم ہو ، اور ملک مطلق پر ان کے حق میں بھی امر دلیل ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس شخص کو اس پر قابض دیکھا ہو ۔ لہذا غیر قابض شخص کے حق میں ان کا (اس حالت کے ساتھ گواہی دینا) اس امر کو ثابت کرنا ہے کہ غیر قابض شخص پہلے سے اس پر قابض تھا ، باقی رہا اس شئی کا فی الحال قابض کے قبضہ میں ہونا تو یہ وہ دلیل ہے جس کو ظاہر حال کہا جاتا ہے ، اور قابض کا حق اسی دلیل ، ظاہر حال سے ہو رہا ہے ، چنانچہ غیر قابض کا قبضہ اس قبضہ دار کے قبضہ سے قبل ثابت شدہ قرار پایا ، اور اس طرح اس کی ملکیت قابض سے قبل ثابت ہوگئی ۔ اس لئے یہی شہادت قابل قبول و واجب العمل ہوئی ، گویا ملک مطلق کے شاهدوں کی شہادت سے غیر قابض کی ملکیت کا سابق ہونا دلالۃً ثابت ہوا ۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ شاهدوں نے غیر قابض کی ملکیت کے سابق ہونے پر تصریح کر دی ہو ، کیونکہ یہ معنوی اعتبار سے تاریخ کا تعین متصور ہوگا ۔ بخلاف اس مسئلے کے کہ جس میں جانور کے بچہ پیدا ہونے میں ، قابض اور غیر قابض شخص کا اختلاف پیدا ہو ، اس صورت میں چونکہ بچے کی پیدائش میں تاریخ کی سبقت یا عدم سبقت کا تصور نہیں کیا جا سکتا (لہذا اب حکم ، سابقہ حکم کے برعکس ہوگا) کیونکہ جانور سے بچہ پیدا ہونے میں دو مختلف وقتوں میں پیدا ہونے کا امکان نہیں ہے ، لہذا اب دو شہادتوں میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کیلئے کوئی دوسرا

طریقہ اختیار کرنا ہوگا ، اور جب ترجیح کی کوئی صورت ممکن نہ ہو سکے گی تو قابض کی شہادت اس کے قبضہ کی بنا پر قابل قبول ہوگی ، اور کبھی ایسی حسی دلیل کی بنا پر جو شہادت سے بھی زیادہ قوی ہو شہادت رد کر دی جاتی ہے ، (فتاوی) خیریہ کی کتاب الوقف میں کہا گیا ہے ، اگر وقف کے تبادلے کے صحیح ہونے کے سلسلے میں شہادت پیش کی گئی لیکن حس ظاہر اس کی تکذیب کر رہی ہے ، مثلاً اس امر پر شہادت پیش کی کہ مکان موقوفہ منہدم ہونے کے قریب تھا ، اس لئے دوسرے مکان سے اس کا تبادلہ کر لیا گیا ، اور حاکم نے اس شہادت کی بنیاد پر فیصلہ بھی کر دیا ، اور مکان مذکورہ فروخت کیا گیا ، اس کے بعد حاکم کے روبرو دوسری شہادت اس امر پر پیش کی گئی کہ مذکورہ مکان فروخت کے وقت سے اب تک بدستور قائم ہے ، اور آباد بھی ہے ۔ اور معائنہ کے بعد بھی یہ ثابت ہوا کہ مکان فروخت کے وقت سے اب تک صحیح و سالم آباد حالت میں چلا آ رہا ہے ، تو اب اول فیصلہ اول شہادت کی بنا پر دیا گیا باطل قرار پا جائے گا ، اس لئے کہ اس فیصلے کی بنیاد ایسی شہادت پر قائم تھی جس کی ظاہری حس تکذیب کر رہی ہے ، چنانچہ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے ، کہ کسی شخص کی موت کا حکم دے دیا گیا ہو ، اور اس کے بعد وہ شخص زندہ واپس آ جائے ۔ لیکن (مذکورہ) مسئلہ میں اگر ظاہری حس نے تکذیب نہ کی ہوگی تو اول فیصلہ بدستور قائم (اور صحیح متصور ہوگا) ۔ مذکورہ فتاوی میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب کسی مشہور اور تواتر سے ثابت شدہ امر پر اس کے خلاف شہادت قائم ہو تو ایسی شہادت بھی قابل قبول نہ ہوگی ۔ تواتر سے ثبوت کے معنی یہ ہیں کہ وہ امر اتنے کثیر تعداد افراد سے سننے میں آتا رہا ہے کہ اتنی کثیر تعداد کو جھوٹا قرار دینا عقل کے نزدیک محال ہو ، (فتاوی) بزازیہ میں محیط کی (نفی شہادت کی) فصل سے نقل کیا ہے ۔ اگر کوئی امر علم تواتر سے لوگوں میں ثابت ہو چکا ہو (مثلاً یہ کہ فلاں) شئی کسی زمانے یا مکان میں موجود نہ تھی ، تو ایسی شئی پر کسی کا دعوی مسموع نہ ہوگا ۔ اس سے انسان بری الذمہ تصور کیا جائے گا ۔ کیونکہ ایسی شہادت کے قبول کرنے سے لازم آئے گا کہ واضح و روشن امر کو جھٹلا دیا جائے ۔ اور ایسے امر کی تکذیب ناممکن ہوا کرتی ہے ، چنانچہ ایسے تمام مسائل جہاں راجح کے موجود ہونے پر مرجوع قابل اعتبار نہیں رہتا ۔ اس دفعہ کے قاعدے میں داخل ہیں ۔

اسی قاعدے کے جزئیات میں سے یہ جزئیہ بھی ہے کہ ظاہر حال حجت ہوا کرتا ہے ، لیکن تعارض کے موقعہ پر اس کے مختلف درجات وجود میں آ جاتے ہیں ، چنانچہ

قوی کے مقابلے میں ضعیف حجت نہ ہو سکے گا ، (کتاب) التنویر کے باب التحالف میں کہا گیا ہے : ایک شخص کے متعلق مشہور ہے کہ وہ نادار و محتاج ہے۔ لیکن اس کے مکان میں ایک ایسا غلام دیکھا گیا جس کے پاس روپیہ کی تھیلی تھی ، اس تھیلی کا دعوی ایک مالدار شخص نے کیا یہ شخص مالداری میں مشہور اور معروف تھا اور اس کے مقابلے میں اس نادار شخص نے اس تھیلی کی اپنی ملکیت ہونے کا دعوی کیا۔ تو اس صورت میں مالدار کا دعوی اس تھیلی کے حق میں قابل قبول ہوگا۔

اسی طرح ایک فراش جو مکان کی صفائی پر مقرر ہو اس کے کاندھے پر ایک کپڑا موجود ہو وہ یہ دعوی کرے کہ یہ کپڑا اس کی اپنی ملکیت ہے اور مکان کا مالک دعوی کرے کہ میری ملکیت ہے، تو یہ کپڑا مکان کے مالک کا متصور ہوگا۔ ایک کشتی میں دو شخص سوار ہوں ، اس کشتی میں آٹے کی بوریاں لدی ہوئی ہوں یہ دونوں شخص یہ دعوی کریں کہ کشتی اور اس میں بار کیا ہوا مال ان کا ہے، لیکن ان دونوں میں سے ایک شخص کے متعلق یہ معروف و مشہور ہو کہ وہ آٹے کا تاجر ہے، اور دوسرا کشتی کا ملاح ہے، تو اب فیصلہ یہ ہوگا کہ آٹے کی بوریاں تاجر کی اور کشتی ملاح کی تصور کی جائے تاکہ ظاہر حال پر مکمل عمل ہو سکے ، ان مسائل میں یہ واضح ہے کہ دو فریق کے درمیان ظاہر حال کو حجت قرار دیا گیا ہے ، (اور ہر مسئلہ میں ظاہر حال دو ہیں) جن کے منجملہ ایک قوی اور دوسرا اس کے مقابلے میں ضعیف ہے ، چنانچہ قوی کے مقابلے میں ضعیف کو حجت نہیں گردانا گیا۔ کیونکہ قوی میں ایسا احتمال ہے جو دلیل سے پیدا ہوا ہے۔

اسی کتاب کے ,, باب الدعوی ،، میں ہے ، جو شخص جسم پر لباس استعمال کئے ہو وہ اس شخص سے افضل ہوگا جو لباس کی آستین پکڑے ہوئے ہو۔ اور جو جانور پر سوار ہوگا وہ لگام پکڑنے والے سے افضل ہوگا ، حتی کہ فرمایا ہے ، کہ دیوار اس شخص کی متصور ہو گی جس کی کڑیاں دیوار پر رکھی ہونگی ، یا اس دیوار کا اتصال اس کے مکان سے ایسا ہوگا جیسا کہ کسی تعمیر کا اتصال بنیاد کے ساتھ ہوا کرتا ہے ، بلکہ دو ہمسایوں کے درمیان جب کسی دیوار میں تنازعہ واقع ہو اور ایک شخص کی دیوار پر کڑیاں رکھی ہوں دوسرے کی دیوار میں میخیں گڑی ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان مشترک ہوگی ، جس شخص کی دیوار پر کڑیاں رکھی ہونگی اس کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی ، مجلہ کی دفعہ ھذا میں یہ عبارت (حجت نہ ہوگا) کا مطلب یہ ہے کہ جو احتمال کسی

دلیل کے ذریعہ پیدا ہو رہا ہو اس کے مقابلے میں اس سے ضعیف احتمال قابل حجت نہ ہوگا ، کیونکہ اگر یہ معنی مراد نہ لیا جائے تو اقرار اور شہادت مرجوحہ و ظاہر حال کی سابقہ مثالوں کا معارضہ ایسے احتمالات سے جو دلائل سے ثابت شدہ ہوں وقوع پذیر نہ ہوں تو یہ تمام حجتیں فی نفسہا حجت ہونگی ، اس لئے ضروری قرار پایا کہ (لاحجة) کے لائے نفی جنس کی ایک ایسی مناسب خبر کلام میں مقدر تصور کی جائے جو کلام صحیح المعنی قرار دے سکے ، یعنی یہ مطلب ہو کہ کوئی حجت مقبول یا مفید نہ ہوگی جب کہ ایسا احتمال پیدا ہو گیا کہ اس پر دلیل قائم ہے الخ چنانچہ حجت کی نفی ایک (مخصوص) قید پر مبنی ہے۔

دفعہ : ۴۲ ((وہم کا کوئی اعتبار نہیں)) ۔

یعنی وہم چونکہ کسی عقلی یا حسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ شک کے درجہ سے بھی ضعیف تر کیفیت ہوتی ہے اس لئے قابل اعتبار نہ ہوگا ، فقہاء نے اس سلسلہ میں ایک قاعدہ مقرر فرمایا ہے ، چنانچہ بدائع میں کہا گیا ہے کہ : جس چیز کے ثبوت میں شک ہو تو شک کی حالت میں وہ ثابت شدہ متصور نہ ہوگی ، اس سے ظاہر ہے کہ وہم کے درجہ میں (بطریق اولی) ثابت متصور نہ ہو سکے گی ۔ خلاصہ یہ ہے کہ حکم شرعی کے ثبوت میں وہم کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا ۔ نہ اس سے کسی حکم کا ثبوت ہوگا اور نہ کسی حکم کی تاخیر کا سبب ہو سکے گا ، چنانچہ عدم ثبوت کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص پر قبلہ کی جانب مشتبہ ہو اور وہ بغیر تحری (اجتہاد) کسی ایک جانب نماز ادا کرے ، تو اس کی یہ نماز صحیح نہ ہوگی ، اس لئے کہ یہ ادائی محض وہم کی بنیاد پر کی گئی ہوگی ، (اور وہم قابل حجت نہیں ہوتا) ۔ البتہ اگر اس شخص نے اجتہادی کو شش کے ساتھ ایک جانب کو جانب قبلہ قرار دے کر نماز ادا کی تو نماز صحیح ہوگی ، اگرچہ اس جانب کے مقرر کرنے میں غلطی کا ارتکاب ہی کیوں نہ کیا ہو۔

دوسری صورت کی وہ مثال ہے ، جو کتاب ھذا کے دفعہ (۱۷۲٦) میں بیان کی گئی ہے کہ ((جب گواہ شہادت دینے کے بعد غائب ہو جائیں یا فوت ہو جائیں اور یہ شہادت کسی معاملے سے متعلق ہو تو حاکم کیلئے جائز ہوگا کہ ان شاھدوں کے عادل ہونے کی تحقیقات کے بعد ان کی شہادت پر فیصلہ کر دے)) یعنی اپنے فیصلے کو مؤخر نہ کرے ، اس احتمال کی بنیاد پر کہ ممکن ہے شاھدین کسی وقت واپس آکر اپنی شہادت سے

رجوع کر لیں ۔ اس لئے کہ یہ احتمال ایک وہم ہوگا ۔ (اور وہم قابل اعتبار نہیں ہوتا) یا مثلاً ایک شخص اپنا ترکہ دین میں مستغرق چھوڑ کر فوت ہوگیا ، اور قرض خواہوں نے عدالت سے مطالبہ کیا کہ متروکہ کو فروخت کرکے ان کا دین ادا کیا جائے ، تو حاکم کو فیصلہ کرنا ہوگا ۔ فیصلہ کو موقوف نہ رکھے گا ۔ یہ خیال کرکے کہ ممکن ہے (ان قرض خواہوں کے ماسوی) اور کوئی قرض خواہ پیدا ہو جائے ۔ اس لئے کہ یہ محض وہم ہوگا۔ اور وہم قابل اعتبار نہیں ہوتا ۔ چنانچہ بالفرض کوئی قرض خواہ اس کے بعد ظاہر ہو ہی گیا تو اس کے حق کی ادائیگی کیلئے شرع نے اصول مقرر کئے ہیں ان کے مطابق عمل کرکے معاملہ کو حل کر دیا جائے گا ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۱٦۱) ۔

صاحب بدائع (الصنائع) کا یہ مسئلہ بھی اسی دفعہ کے جزئیات سے ہے ((ایک مکان میں دو شخصوں کو شفعہ کا حق حاصل ہے ان دونوں شفیع سے ایک حاضر ہے اور دوسرا غائب ہے ۔ تو حاضر شفیع کو اپنے شفعہ کے ذریعہ پورا مکان لینے کا حق حاصل ہوگا ۔ اس لئے کہ اس کے اپنے شفعہ کا حق اس کو مکمل طور پر (مستقلاً) حاصل ہے ۔ اور یہی اس کے شفعہ کا سبب ہے ، اور اس کے مطالبہ شفعہ سے یہ حق مزید مؤکد ہو جائے گا، لیکن جو شفیع غائب ہے اس کے حق کا مؤکد ہونا غیر معلوم ہے ، ہو سکتا ہے کہ وہ شفعہ کا مطالبہ کرے اور ہو سکتا ہے کہ نہ کرے ۔ بلکہ اعراض کر جائے ، اس لئے غائب کا حق حاضر کے حق سے متعارض اور متزاحم نہیں ہو سکتا ، کیونکہ حاضر کا حق ثابت و پختہ ہے ، ایسے حق کو وہ حق جس کی پختگی و ثبوت موہوم ہو اوز ان دو کیفیتوں کا محتمل ہو کس طرح مانع ہوگا ، لہٰذا حاضر شفیع کے حق میں (اس کے مطالبہ پر) اس کے حق شفعہ کے مؤکد و ثابت ہونے کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے گا ۔ اور مذکورہ وہم قابل اثر اندازی نہ ہوگا ، بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی شخص پر دو شخصوں کے ایک ہزار روپیہ قرض ہوں ، اور مقروض ایک ہزار روپیہ چھوڑ کر فوت ہو جائے ، اور اب ایک دائن حاضر ہو دوسرا غائب ہو ، تو اس صورت میں یہ نہ ہوگا کہ کل رقم حاضر دائن کو دے دی جائے ، بلکہ اسکو صرف نصف پانچ سو روپیہ دیا جا سکے گا ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں دونوں دائنوں کا حق اپنی اپنی جگہ پر مؤکد و مثبت ہے اور اس کیفیت میں دونوں مساوی ہیں ۔ اس لئے مذکورہ رقم دونوں میں مساوی تقسیم ہوگی ، کیونکہ یہاں ہر حق ایک دوسرے کا مقابل و مزاحم ہے ۔

ایک جزئیہ تنویر میں بیان کیا گیا ہے ، (فرمایا) ہے جو شخص کسی مکان کی نیچے

کی منزل میں سکونت رکھتا ہو اس کو نیچے میخ گاڑنے کا حق نہیں ہوگا ـ نہ یہ کہ دیوار پر کڑی رکھے یا روشن دان کھولے ، جب تک اوپر کی منزل والا اجازت نہ دے دے ـ یہ قول ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ، ابویوسف اور محمد رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ ہر منزل کے رہنے والے کو ایسا حق حاصل ہوگا جو دوسرے کے حق میں مضر نہ ہو ـ اس موقعہ پر ، رد المختار میں لکھا ہے : فتاوی منیۃ المفتی سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ، ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب ایک دوسرے کو ضرر پہنچنے یا نہ پہنچنے کا معلوم کر لینا دشوار ہو گیا ہو ، ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک نچلی منزل والے کو تصرف سے روکا جا سکے گا ، اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ ہر منزل والے کا حق دوسری منزل سے متعلق ہے ـ اور ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں : چونکہ ضرر کا پہنچنا مشکوک ہے ، اور شکی امر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ، لہذا ان حضرات کا مسلک دفعہ ھذا کے قاعدے کے تحت اس قاعدے کا ایک جزئیہ قرار پاتا ہے ـ

یہ مسئلہ بھی اسی قاعدے کے جزئیات میں داخل ہے کہ : ایک شخص نے اپنی کنیز کے حمل کے حق میں کہا کہ یہ حمل آزاد ہوگا ، چنانچہ اگر اس کلام کے وقت سے چھ ماہ سے کم مدت میں کنیز کے بچہ پیدا ہو گیا تب تو بچہ آزاد ہو جائے گا ، لیکن اگر پورے (٦) ماہ یا اس سے زیادہ مدت میں پیدا ہوا تو آزاد نہ ہوگا ـ اس لئے کہ (٦) ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونے کی صورت میں ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ آزادی کے کلام کے وقت بچہ کنیز کے بطن میں موجود تھا ، کیونکہ (٦) ماہ سے کم میں کسی عورت کے بچہ کی تولید (شرعاً) نہیں ہوا کرتی ، لیکن زائد مدت میں پیدا ہونے کی صورت میں بچہ کا بوقت کلام آزادی حمل میں موجود ہونا مشکوک ہوگا ، اس لئے بنابر قاعدہ ھذا قابل اعتبار نہ ہوگا ، اور اس پر (شرعی) حکم کی بنیاد نہ رکھی جا سکے گی ـ

مجلہ کی دفعہ (۱۲۰۳) کا یہ مسئلہ بھی دفعہ ھذا کے قاعدے کے تحت ہے : اگر ایک شخص کی دیوار میں ۵ یا ٦ فٹ بلندی پر کھڑکی لگی ہو ، تو اس شخص کے ہمسایہ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ کہ اس کھڑکی کے بند کرنے پر اس ہمسایہ شخص کو مجبور کر سکے ، اس احتمال کی بنا پر کہ یہ شخص اس کھڑکی سے جھانک کر دیکھے گا ، اور ہمسایہ کی بے پردگی ہوگی ، کیونکہ یہ احتمال بلا دلیل ہے ـ

شارح فرماتے ہیں ـ میرا خیال یہ ہے کہ جس شخص کی یہ کھڑکی ہے اگر کسی موقعہ پر کسی ضرورت کے پیش نظر کسی سیڑھی (وغیرہ) پر چڑھ کر کھڑکی کے مقابل کھڑا ہو تو اس کو لازم ہے کہ اپنے ہمسایہ کو اطلاع دیدے ، اور میرا یہ قول فقہاء کے اس

قول پر مبنی ہے کہ : جب کوئی شخص اپنے مکان کی چھت پر چڑھے ، تو اس پر یہ ضروری ہے کہ اپنے ہمسایہ کو اس کی پہلے اطلاع کر دے ، جیسا کہ مجلہ هذا کی دفعه (۱۲۰۵) میں کہا گیا ہے۔

نیز دفعه (۱۷۴۰ و ۱۷۴۱) میں کہا گیا ہے : کہ قطعی قرینہ بھی حکم (شرعی) کے اسباب کے منجملہ حکم کا ایک سبب ہوا کرتا ہے بلکہ قرینہ قطعی حکم کے ایسے علامات میں سے متصور ہوتا ہے جو حکم کو یقین کے درجہ تک پہنچا دیا کرتے ہیں ، مثلاً ایک شخص کو دیکھا گیا کہ وہ کسی مکان سے گھبرایا ہوا مدھوش حالت میں خون آلود چھرا لئے ہوئے باہر نکلا ۔ پھر اس مکان میں لوگوں نے دیکھا کہ ذبح کی ہوئی ایک لاش پڑی ہے ، تو اس شخص کی سابقہ حالت اس امر کا قطعی قرینہ ہوگی کہ وہی (اس مقتول) کا قاتل تھا ۔ لہذا اس موقعہ پر دیگر وہمی احتمالات کا مثلاً : ممکن ہے کہ مقتول نے خود ہی اپنے آپ کو ہلاک کیا ہو : کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔

(کتاب)بدائع الصنائع میں ایک مسئلہ بھی اسی ذیل میں بیان کیا گیا ہے : جو کتاب العتق (غلام کے آزاد کرنے) میں مذکور ہے ، : ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا : اگر تو مجھ کو ایک من گندم ادا کر دے تو ، تو آزاد ہے ، غلام نے اپنے اس آقا کو ایک من گندم عمدہ قسم کے اس طرح ادا کر دیئے کہ ان پر قبضہ کر لینے میں کوئی مانع موجود نہ تھا ، لیکن آقا نے ان پر قبضہ نہ کیا ، غلام کی ادائی صحیح متصور ہوگی کیونکہ (فقہاء کے نزدیک) تخلیہ بھی استحساناً قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے ، لیکن اگر غلام نے ردی قسم کے گندم (مذکورہ طریقے پر ادا کئے تو جب تک آقا کی جانب سے صراحت کے ساتھ قبول نہ کیا جائے اس وقت تک اس کا قبضہ متصور نہ ہوگا ۔ اور غلام آزاد نہ ہوگا ، کیونکہ اس صورت میں (تخلیہ کو) حقیقی قبول کا درجہ دینا ایک وہمی امر ہوگا جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوا کرتا ۔

ان جزئیات کے منجملہ جو اس دفعہ کے تحت داخل ہیں ، درر اور در مختار وغیرہ کتب فقہ کے باب الربوا کا یہ مسئلہ بھی ہے ، کہ اموال کے تبادلے کی صورتوں میں ربوا (سود) اس زیادتی کو کہتے ہیں جو عوض سے خالی ہو ، چنانچہ اس قسم کی زیادتی کا لینا حلال نہ ہوگا ، کیونکہ ہر دو مالوں کا جنس اور قدر میں متحد ہونا (ربوا کی حرمت) کی علت ہے ۔

فقہاء نے یہ صراحت کر دی ہے کہ جب (دو مالوں میں) قدر و جنس متحد ہونگے تو ایسے اموال میں زیادتی اور مدت مقرر کرکے لینا دینا حرام ہوگا ، اور جب (مجموعی طور

سے) دونوں موجود نہ ہونگے تو لین دین حلال ہوگا ، لیکن اگر ایک علت موجود ہو اور دوسری موجود نہ ہو تو زیادتی حلال ہوگی لیکن مدت کا تقرر حرام ہوگا ۔ (جس کو شرعی اصطلاح میں نسیئہ کہتے ہیں) ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ : فقط جنس کا اتحاد سود کی حرمت کی علت کا ایک جزء ہے ، اور فقط میعاد کا مقرر کرنا اس علت کا دوسرا جزء ہے ، اور علت کے ایک جزء کا وجود اگر چہ حرمت کو واجب نہیں کرتا لیکن حرمت کا شبہ ضرور پیدا کر دیتا ہے اور سود کے سلسلے میں سود کا شبہ بھی حقیقت کے قائمقام قرار دیا گیا ہے ، اور نسیئہ (تقرر مدت) سے یہ شبہ پیدا ہو جاتا ہے ، اس لئے کہ کسی ایک عوض کی مدت معین کر دینے سے لازم آتا ہے کہ دو عوض میں سے ایک عوض فی الحال معدوم ہے ، اور معدوم کی بیع ناجائز ہوتی ہے ، لہذا اس شبہ کی بنا پر حرمت کا) معنی مرجح ہوگا ، اس لئے نسیئہ (مدت کا تقرر) حلال نہ ہوگا ، لیکن یہ شبہ اس وقت پایا جائے گا جب کہ دونوں بدل قدر میں متحد ہوں ، مثلاً دونوں موزونی اشیاء سے ہوں یا دونوں کیلی (ناپے جانے والی) اشیاء سے ہوں ، اگرچہ دونوں کی جنس مختلف ہی ہو ، مثلاً گندم کا تبادلہ جو سے ، لیکن اگر قدر میں مختلف ہیں ۔ مثلاً ایک موزونی اشیاء سے ہے اور دوسرا کیلی اشیاء سے ہے۔ جیسا کہ گندم کا زیتون کے تیل سے تبادلہ کیا جائے ، تو یہ سود کا شبہ ضعیف تر شبہ ہوتا ہے ، اس لئے اس کو شبہة الشبہ کہا جائے گا ۔ اور اس پر ربوا (کا شرعی حکم) مرتب نہ ہوگا ، (کیونکہ یہ شبہ شبۂ وہم کا درجہ ہے) اور وہم قابل اعتبار نہیں ہوتا ۔

درمختار میں ہے : ایک شخص کو اپنے حلف اٹھانے کا یقین ہے ، لیکن یہ یاد نہیں کہ اس نے بصورت طلاق حلف اٹھائی تھی یا کسی دیگر امر کی حلف تھی ، تو اب یہ حلف لغو قرار پا جائے گی ۔ بالکل اس طرح جس طرح ایک شخص اپنی زوجہ کے طلاق دینے یا نہ دینے کو بھول جائے۔ یہ یاد نہ رہے کہ اس نے طلاق دی تھی یا نہیں ۔ لیکن اگر ایک شخص کو ایک طلاق یا ایک سے زیادہ طلاق دینے میں شبہ ہو جائے ، تو ایسی صورت میں کم درجہ کی طلاق معین کی جائے گی ، البتہ اگر زائد کا یقین یا غالب گمان ہو گیا تو پھر یہی معتبر ہوگا ۔ (رد المختار عن الابیجابی) ۔

بدائع وغیرہ کتب فقہ میں ہے : ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو زخمی کر دیا۔ کچھ عرصہ بعد مجروح اس زخم سے تندرست ہو گیا ، اس کے بعد کسی وجہ سے اس مجروح کا انتقال ہو گیا ، مجروح کے ولی نے جارح سے قصاص لئے جانے کا دعوی کیا ،

اس وہم کی بنا پر کہ مجروح کی موت کا سبب وہی جارح کے زخم بنے ہیں ، تو ولی کا یہ دعوی مسموع نہ ہوگا ، کیونکہ دعوی محض وہم پر مبنی ہے ، لیکن مذکورہ کتب میں اس مقام پر یہ بھی کہا گیا ہے ، کہ اگر ان زخموں میں سے کسی زخم کے اثر سے ہی مجروح کا انتقال ہوا ہے تو اس صورت میں قصاص واجب ہوگا ، کیونکہ یہ زخم کے سرایت کر جانے کی دلیل ہوگا ۔ لیکن مجروح کے فوت نہ ہونے کی صورت میں قصاص کا سوال نہ پیدا ہوگا ۔

ایک شخص نے اپنے مکان کے کسی حصہ میں لکڑیاں یا بھس بھر دیا ، اس شخص کے ہمسایہ کو یہ خیال ہوا کہ اگر ان لکڑیوں یا بھس میں آگ لگ گئی تو اس کے مکان کو نقصان پہنچے گا ، تو اس وہم کی بنا پر ہمسایہ کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس شخص کو لکڑیاں یا بھس بھرنے سے منع کر سکے ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۱۹۲) ۔

کسی ایسے شہر میں جو غلبہ سے فتح کیا تھا ، کچھ ایسی زمینیں پائی گئیں جو قدیم زمانے سے موقوفہ چلی آ رہی تھیں ، یا کسی کی ملکیت میں چلی آ رہی تھیں ، اور جو لوگ ان زمینوں پر قابض ہونے تھے ان کے قبضہ میں یہ زمینیں خراجی طریقے پر رہی تھیں ، تو ان زمینوں کے وقف ہونے (بصورت ثانیہ) مملوکہ ہونے کا حکم دیا جائے گا ، اور اس احتمال کی بنا پر کہ ، ہو سکتا ہے یہ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں منتقل ہو گئی ہوں اور ان کے تمام مالکین ختم ہو گئے ہوں ۔ اس لئے وقف نہ ہوں (یا مملوکہ نہ رہی ہوں) موقوفہ یا مملوکہ کس طرح قرار دیا جائے ، غیر موقوفہ یا غیر مملوکہ قرار نہ دیا جائے گا کیونکہ یہ احتمال محض ایسا وہم ہوگا جس پر کوئی دلیل نہ ہو ، اور ایسا وہم قابل اعتبار نہیں ہوتا ، اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ یہ بیت المال کی ملکیت ہونگی ۔ لیکن ان پر وقف کی صورت میں متولیانہ قبضہ اور ملک کی صورت میں مالکانہ تصرف جو ایک طویل زمانے سے چلا آ رہا ہوگا ، یہ اس امر کا ظاہری قرینہ ہوگا کہ جن لوگوں کے قبضہ میں جس طرح یہ زمینیں ہیں اسی طرح ان کو برقرار رکھا جائے ، کیونکہ یہاں (دوسرا) یہ احتمال بھی تو ہے کہ یہ بنجر زمینیں ہوں اور (قابضین) کے آباء نے ان کو آباد کر لیا ہو ، یا یہ کہ انہوں نے بیت المال سے ان کو خرید لیا ہو ، (ملخص رد المختار و درمختار) ۔

دفعہ : ۵۷ ((جو بات دلائل قطعیہ سے ثابت ہوگی وہ عینی طور پر ثابت شدہ ہوگی)) ۔

اہل منطق کی اصطلاح میں " برہان " کو دلیل اور حجت کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ ان لوگوں کی اصطلاح میں برہان اس قیاس کو کہتے ہیں جو یقینی مقدمات سے یقین کا فائدہ دینے کیلئے مرکب کیا جائے بعبارت دیگر اس طرح کہا جا سکتا ہے دو یا دو سے زیادہ جملوں میں ایک تیسرے جملہ کو اس طرح درمیان میں لے آنا جس سے محکوم علیہ کا نتیجہ حاصل ہو برہان کہلاتا ہے ، اور اس تیسرے جملہ کو (یہ لوگ) حد اصغر کہتے ہیں ۔

اور اہل اصول کی اصطلاح میں برہان وہ کلام ہے جس میں غور و فکر کے بعد مطلوب خبری حاصل ہو جائے ، چنانچہ منطقی اصطلاح کے اعتبار سے اگر ہم عالم کے صانع پر برہان (دلیل) قائم کریں گے تو اس کی یہ صورت ہوگی ۔ " عالم عدم سے وجود میں آیا ہے اور جو عدم سے وجود میں آئے اس کا کوئی صانع ہوا کرتا ہے : لہذا (نتیجہ یہ نکلا) کہ عالم کا صانع ہے ، لیکن علماء اصول کے نزدیک عالم کے صانع کے وجود پر اس عالم (کائنات) کی ذات ہی دلیل ہے ، چنانچہ اس کائنات پر جب غوروفکر کی صحیح نظر ڈالی جائے گی تو یہ فکرونظر ہی حق و باطل ، صحیح و فاسد کے درمیان امتیاز کا سبب ہو جائے گی ۔ اور صحیح نظر کے یہ معنی ہیں کہ اس طرح غوروفکر کی جائے جس سے معنی مطلوب حاصل ہو سکے ، یعنی ذہن اپنے مطلوب کی جانب منتقل ہو سکے ، جیسا کہ عالم کے حدوث (عدم سے وجود میں آنے پر) ۔ لیکن اگر فکرونظر سے بطریقۂ فاسد کام لیا گیا ۔ تو پھر مطلوب خبری کا صحیح طور پر حاصل ہونا ممکن نہ ہوگا ۔

یاد رکھیئے کہ نظر و فکر کی صحت و فساد دلالت کی صحت و فساد پر مبنی ہے ، اگر دلالت صحیح ہے تو نظر بھی صحیح ہوگی لیکن اگر دلالت (کا طریقہ) غلط اور فاسد ہے تو فکرونظر بھی فاسد و غلط ہوگی ، مثلاً ہم نظروفکر کرتے ہوئے کہیں کہ عالم متغیر ہے ، اور ہر متغیر کیلئے صانع ہوا کرتا ہے (لہذا عالم کا بھی صانع ہے) ، یہ ہماری نظری (دلیل) صحیح ہے ، کیونکہ کسی چیز کا تغیر اس کے نوپیدا ہونے کی دلیل ہے ، اور چیز کا نوپیدا ہونا اس کے لئے صانع کے وجود کی دلیل ہے ۔ لیکن اگر دلالت کا طریقہ فاسد ہوا تو پھر نظری دلیل بھی فاسد ہوگی ، مثلاً ہم کہیں کہ عالم بسیط ہے ، (یعنی اس کے

عدم سے وجود میں آنے کا کوئی ثبوت نہیں بلکہ مسلسل موجود چلا آ رہا ہے) اور ہر بسیط کیلئے صانع ہوا کرتا ہے۔ لہذا عالم کا بھی صانع (بنانے والا) ہے یہ نظر (دلیل) فاسد ہوگی ۔ کیونکہ کسی شئی کے (بمعنی مذکور) بسیط ہونے سے صانع کے وجود کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا (بلکہ بسیط ہونے سے ذہن عدم صانع کی طرف منتقل ہوتا ہے)۔

البتہ (بسیط) کے لفظ سے (طرح طرح کی تاویلات کے ذریعہ) صانع کے وجود پر دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ (مگر یہ طریقۂ دلیل مکابرانہ یا مجادلانہ ہوگا) ۔ (شرح مختصر المنتہی تفتازانی) ۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں بینہ (حجت) شرعیہ کو دلیل کہا جاتا ہے ، اور دفعہ میں یہی معنی مراد ہے ، عیان (ع کے زیر کیساتھ) مصدر ہے کہا جاتا ہے : عاینتہ معاینۃً و عیاناً : (یعنی میں نے شئی کو واضح طور پر آمنے سامنے دیکھا) اور جو معنی شارح (مجلہ ہذا) علی حیدر آفندی نے اس مقام پر بیان کئے ہیں کہ (عَیان ، عین کے فتح کیساتھ (عَانَ الماء والدمع اذا سأل) سے ماخوذ ہے۔ (یعنی جب پانی یا آنسو جاری ہو جاتے ہیں کہتے ہیں ۔ عان الماء والدمع ۔ تو یہ معنی مجھے نہ تو قاموس میں نظر آئے اور نہ اس کی شرح میں اور نہ صحاح میں موجود ہے۔ اس کی ذمہ داری ناقل ھی پر ہے ، ۔ چنانچہ دفعہ ہذا کے قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جو امر شرعی دلائل سے ثابت ہوگا وہ ایسا تصور کیا جائے گا جیسا کہ معائنہ (و مشاھدے) سے ثابت ہوا ہو۔ یعنی وہ ایسے درجہ کی دلیل ہوگا جس سے کسی ذمہ پرحکم لازم کیا جا سکے گا ،چنانچہ جس طرح ایک شخص حاکم کے روبرو کسی دوسرے شخص کے کسی حق کا اقرار کرے تو حاکم پر اس اقرار سے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اس حق کے لازم ہو جانے کا اس (مقر) پر فیصلہ کر دے ، اسی طرح جب منکر فریق کے مقابلے میں اس کا مقابل فریق اپنے حق کے ثبوت میں شہادت پیش کر دے ، یا مقابل فریق کے اقرار پر شہادت پیش کر دے ۔ تو حاکم پر اپنے معائنہ کی طرح لازم ہوگا کہ اس (شرعی) حجت کے پیش نظر فیصلہ دیدے، دونوں حجتوں میں کوئی فرق متصور نہ ہوگا ، کیونکہ جو امر برھان سے ثابت ہوتا ہے وہ ایسا ھی ہوتا ہے جیسا کہ معاینہ سے ثابت ہوا ہو ۔

یاد رکھیئے ۔ کہ (فقہی) فقہاء قیاس شہادت کو احکام میں حجت قرار دیئے جانے سے انکار کرتا ہے ، جیسا کہ مبسوط سرخسی وغیرہ کتب میں مذکور ہے اس لئے کہ شہادتِ ایک ایسی اطلاع ہوتی ہے ، جس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال قائم ہوتا ہے۔

اور جو امر محتمل ہو وہ لازمہ حجت نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ دوسرے یہ کہ شہادت خبر واحد ہوا کرتی ہے اور خبر واحد یقین کا فائدہ نہیں دیا کرتی ، اور حاکم کا حکم (فیصلہ) ملزم حق (ایک کے حق کو دوسرے پر لازم کر دینے کیلئے ہوتا ہے) اس لئے اس کی بنیاد ایسے امر پر ہونی چاہیئے جو کہ مفید یقین ہو ، جیسا کہ تواتر یا معاینہ ، لیکن یہاں قیاس (فقہی) کے انکار کو اس لئے ترک کیا گیا (اور قابل توجہ نہیں سمجھا گیا) کہ شہادت کے حجت ملزمہ ہونے پر نصوص (کتاب اللہ و سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم) قائم ہیں ۔ اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے ، ((واستشہدوا شہیدین من رجالکم)) اور فرماتا ہے ((اثنان ذوا عدل منکم)) اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانوں میں جھگڑے اور خصومات باہمی کثرت سے وجود میں آتے رہتے ہیں ، ان تمام مقدمات میں ایسی حجت کا قائم کرنا جو مفید یقین ہو بہت مشکل امر ہے ، ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیجئے کہ متواتر اطلاع سے کم درجہ کی اطلاع یعنی خبر واحد یا تو حدیث شریف ہوگی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوگی یا کوئی دوسری خبر ہوگی ، چنانچہ ایسی حدیث اگر کسی ایسے امر کے متعلق ہو جو اعتقادیات سے تعلق رکھتا ہے ، تو ایسے امر کی مثبت نہ ہوگی ، کیونکہ خبر واحد مفید یقین نہیں ہوا کرتی ، اور اعتقاد کامدار یقین پر ہوتا ہے ، اور اگر یہ حدیث حقوق العباد کے سلسلے میں وارد ہوئی ہو تو اس سے ان حقوق کا حکم ثابت ہو جائے گا ، یہی حکم عبادات کا ہے ۔

اور اگر یہ خبر حدیث نہیں ہے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ شہادت کے درجہ میں ہے یا نہیں ۔ اگر ہے تو یا کسی حق کے (کسی دوسرے پر) لازم کر دینے والی ہوگی ، اگر ایسی ہے تو اس میں شہادت کے تمام شرائط کا پایا جانا لازم ہوگا ، جن کو کتب فقہ میں تفصیلاً بیان کیا گیا ہے ، مثلاً شہادت کے لفظ کا استعمال کرنا ، شاہدوں کا عادل ہونا ، ان کی تعداد کا مکمل ہونا تاکہ بندوں کے حقوق تلف ہونے سے محفوظ رہ سکیں ، چونکہ اس خبر (اطلاع) میں الزام کے معنی ہوتے ہیں اس لئے اس خبر میں زیادہ پختگی کی ضرورت ہے ، البتہ جس مقام پر تعداد کا لحاظ کرنا دشواری کا باعث ہو ، اس مقام پر تعداد کا مکمل ہونا شرط نہ ہوگا جیسا کہ بچے کی ولادت کے سلسلے میں محض ایک دایہ کی شہادت کافی متصور ہوتی ہے ۔

اور اگر کسی خبر (اطلاع) میں ملزمہ ہونے کی صفت بالکلیہ معدوم ہو جیسا کہ وکالت (کی اطلاع) یا مضاربت و ارسال ہدیہ (کی اطلاع) یا اور جو اس کے مشابہ

اخبار ہوں جیسا کہ ودیعت و امانت وغیرہ (کی خبریں) تو ایسے اخبار میں بشرط تمییز و بغیر شرط عدالت ایک فرد کی خبز سے بھی حکم دیا جا سکے گا ، عدالت کی شرط بھی ساقط ہو جائے گی ، چنانچہ با تمییز بچے ، فاسق یا کافر کی اطلاعات بھی قابل قبول ہونگی ، اس لئے کہ اس قسم کی خبروں میں الزام علی الغیر کی صفت موجود نہیں ہوتی، ان خبروں کے رد کئے جانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے ، چنانچہ ایسے امور میں عدالت کا شرط کرنا ایک حرج کا سبب ہو جائے گا ۔

اور اگر خبر میں بعض اعتبار سے الزام ہے اور بعض اعتبار سے الزام نہیں ہے ۔ جیسا کہ وکیل کے معزول کر دینے (کی خبر) اس خبر میں ایک اعتبار سے الزام کی صفت موجود ہے اور دوسرے اعتبار سے موجود نہیں ہے ، (اس اعتبار سے) کہ اس خبر کے قبول کر لینے سے لازم آتا ہے کہ وکیل کو آئندہ تصرفات سے روک دیا جائے ۔ (اس میں الزام علی الغیر ہے) اور دوسرے اعتبار سے الزام کا معنی نہیں ہے ، کیونکہ اس خبر میں مؤکل کا اپنے خالص حق میں تصرف کرنے کی اطلاع دینا ہے ، جو اس کا اپنا ذاتی) حق ہے ، یہی حکم اس غلام کے متعلق ہوگا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہو ، اور پھر اس غلام کو محجور ہونے (تصرف سے روک دیئے جانے) کی خبر دی جائے ، اور یہی حکم شرکت کے فسخ ہو جانے کی خبر کا ہوگا ، اسی طرح جبکہ ایک کنواری بالغہ لڑکی کا نکاح اس کا ولی لڑکی کی بغیر اجازت کر دے اور لڑکی کو ولی کے اس فعل کی اطلاع ملی تو یہ اطلاع (اس اعتبار سے) ملزم ہے کہ لڑکی کو کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لینے کا حق حاصل نہیں رہتا لیکن اس اعتبار سے کہ اس کو اپنے ولی کے اس نکاح کے فسخ کر دینے کا حق حاصل ہے ، یہ خبر ملزم نہیں ہے ، چنانچہ ایسی خبر میں یہ دیکھنا ہوگا کہ مخبر کس درجہ کا آدمی ہے ، اگر مخبر وکیل یا قاصد کی حیثیت رکھتا ہے تو غیر عادل ہونے کی حالت میں بھی اس کی اطلاع قابل قبول ہوگی ، اور اگر فضولی (غیر متعلق) شخص ہے ، تو اب دو کی تعداد ہونا اور عادل ہونا شرط ہوگا ۔

دفعہ : ٦>((دلائل کا پیش کرنا مدعی کا کام ہے۔ اور قسم صرف اس کے لئے ضروری ہے جو انکار کرے))۔

شرعی قانون میں واضح حجت اور دلیل کو " بیِّنہ " کہتے ھیں ۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے ((أرئیتم إن کنت علی بینه من ربی)) قاموس کی شرح زبیدی میں ہے، عرب کے لوگ کہتے ھیں ((بان الشئی و ابان واستبان و تبین و بین)) جس کے معنی ھیں کہ شئی ظاھر ہو گئی ، واضح ھو گئی ، روشن ھو گئی ، اور یہ صیغے متعدی بھی آتے ھیں ، کہتے ھیں (بنت الشئی وابنته واستبنته وتبیننه)) یعنی میں نے شئی کو ظاھر کر دیا ، واضح کر دیا۔

((یمیـن)) دفعہ ھذا کا یہ لفظ عربی (زبان) میں مؤنث استعمال ھوتا ہے جس کے معنی قسم کھانے کے ھیں ، داھنے ھاتھ کو یمین کہتے ھیں ۔ اس لفظ کو قسم کھانے پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ قسم کھانے کے وقت اپنے داھنے ھاتھوں کو ایک دوسرے کے ھاتھوں سے ملایا کرتے تھے (لہذا اس اعتبار سے قسم کھا لینے کو ھی یمین کا نام دیدیا گیا) ۔ (لغت کی کتاب) صحاح میں ہے ، عرب کے لوگ جب آپس میں قسمیں کھا کر معاھدہ کیا کرتے تو ان میں سے ھر فرد دوسرے فرد کے داھنے ھاتھ پر اپنا داھنا ھاتھ مارا کرتا ، یمین کی جمع ایمن اور ایمان دونوں شکلوں پر آتی ہے ، ۔

فقہاء کی اصطلاح میں یمین کا لفظ دو معنی میں مستعمل ھوتا ہے ، اول یہ کہ جس امر کے اثبات یا نفی کی تاکیدی یا توثیقی طور پر اطلاع دینا ھو تو اللہ تعالی کا اسم مقدس لے کر قسم کھائی جائے ، دوم یہ کہ کسی امر کے وجود کو کسی شرط پر معلق کر دیا جائے جس کو شرعی قانون (فقه) میں تعلیق کہتے ھیں ، کتاب ھذا کے دفعہ (۸۲) میں اس کو بیان کیا جائے گا ۔

اس دفعہ کے قاعدے میں جو عبارت لائی گئی ہے وہ بعینہ ایک مشہور حدیث کا متن ہے ۔ جس کو أئمہ نے مقبولیت کا انتہائی درجہ دیا ہے ، شرح عنایہ میں ان الفاظ ھی سے یہ حدیث منقول ہے ، اور ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ھیں ۔ ((البینه علی المدعی والیمین علی المدعا علیه)) اور مسلم و احمد بن حنبل کی روایت میں اس طرح مروی ہے ۔ ((لواعطی الناس بدعوٰهم لادعی ناس دماء رجال و اموالهم لکن البینة علی المدعی))

یعنی اگر لوگوں کو ان کے دعوی کرتے ھی دیدیا جائے تو پھر لوگ دوسروں کے خون اور مال کا دعوی کرنا شروع کر دیں گے ۔ لیکن شہادت پیش کرنا مدعی کے ذمہ لازمی امر ہے۔

بدائع کی کتاب الدعوی میں لکھا ہے ، نبی علیہ السلام نے گواھوں کو مدعی کی حجت قرار دیا ہے ، اور مدعا علیہ کی حجت یمین کو مقرر فرمایا ہے ۔ اور یہی امر معقول بھی ہے ، اسلئے کہ مدعی ایک پوشیدہ امر کا دعوی کرتا ہے ، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس پوشیدہ امر کو واضح و ظاھر کرے ، اور بینہ میں اظہار (ووضاحت) کی قوت ہوتی ہے ، کیونکہ یہ ایسے افراد کی اطلاع ہوتی ہے جو فریق کی حیثیت نہیں رکھتے ، اور یہ شاھدین ہوا کرتے ھیں ۔ لہذا ان کو مدعی کی حجت قرار دیا گیا ۔ اور یمین اگرچہ اللہ تعالی کے نام سے مؤکد و مؤثق ہوتی ہے ۔ لیکن (مدعی کے) فریق مقابل کا کلام ہوتا ہے ، لہذا حق کے ظاھر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ، بلکہ مدعا علیہ کی حجت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ، کیونکہ جو امر پہلے سے ظاھر ہے مدعا علیہ اسی سے اپنے قول پر حجت لا رھا ہے ، اور یہ امر اس کا ظاھری قبضہ و تسلط ہے ، لہذا مدعا علیہ کو اس امر کی ضرورت ہے کہ وہ اس امر کے دوامی ہونے کو ثابت (و مؤکد) کر دے ، اگرچہ یہ ضرورت بھی معاملے کے ایک فریق کے کلام سے ھی ثابت ہو رھی ہے لیکن کسی سابقہ امر کے دوام اور ثبوت کیلئے کافی ہوگی ، چنانچہ بینہ کا مدعی کی حجت ہونا اور یمین کا مدعا علیہ کی حجت ہونا عقل کا اقتضاء بھی ہے اور ھر شئی کو اس کے مرتبہ پر رکھنا حکمت کا مقتضا بھی ہے ، بلکہ اسی کو حکمت کہتے ھیں ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جوامع الکلم کے منجملہ آپ کا ایک کلام یہ بھی ہے ، مبسوط سرخسی کی کتاب الدعوی سے بطور تلخیص (حسب ذیل تقریر) ملاحظہ ہو ۔ فرمایا ہے : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ ارشاد سے فقہاء نے اس قدر مسائل کا استنباط کیا ہے کہ ان کے بیان کرنے کیلئے دفتروں کی ضروورت ہے ، اس حدیث میں آپ ﷺ نے مدعی اور مدعا علیہ ھر دو کے درمیان فرق ظاھر فرمایا ہے ، جیسا کہ ھم نے ابھی بیان کیا ہے ، یہ حدیث احکام عقلیہ و شرعیہ دونوں پر مشتمل ہے ، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ((البینۃ علی المدعی)) یعنی گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمہ پر ہے ، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ محض دعوی سے مدعی اپنے مطلوب کا مستحق قرار نہ پائے گا ، اور یہ ایک معقول امر ہے ، کیونکہ مدعی کا کلام ایک ایسی اطلاع ہوتی ہے جس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے ، اور ایک احتمالی کلام حجت نہیں ہو سکتا ۔ جس سے معلوم ہوا کہ

اس کلام کی وضاحت کی ضرورت ہے (اور یہ بینہ ہیں) اور یہی امر شرعی ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بینہ (گواہ) کا کلام بھی خبر ہوتا ہے ، اس حیثیت سے شاہدوں کے عادل ہونے کے باوجود صدق و کذب کا محتمل ہوتا ہے ، کیونکہ شاہدوں کو معصوم نہیں کہا جا سکتا ، لہذا بینات (شاہدوں) کے ذریعہ دعوی کا ثبوت شرعی حکم پر مبنی ہوا ۔ (اس لئے شرعی قرار پایا) پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ((والیمین علی المدعی علیه)) یمین (قسم کھانا) مدعی علیہ کے ذمہ ہے ۔ اس امر کی دلیل ہے کہ مدعی علیہ کا قول ، قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ اصل حقیقت کا قائل ہے ،(کیونکہ انسان کا دوسرے کے حق سے بری الذمہ ہونا اس کے لئے اصل قرار دیا گیا ہے) یا مدعی علیہ کا انکار اپنی مقبوضہ شئی سے مدعی کے حق کی نفی کرنا ہے اور یہ امر عقلی ہے ، (یعنی عقل یہی کہتی ہے کہ مدعی علیہ کا انکار مدعی کے حق کی نفی ہے) چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے اس امر کا ثابت ہونا کہ مدعی علیہ کی قسم اس کے قول کی مؤید ہوگی اور یمین اس پر لازم ہوگی یہ شرعی حکم ہے ۔

اس میں حکمت یہ ہے کہ مدعی علیہ نے مدعی کے حق کا انکار کرکے اس کے حق کو ضائع کرنا چاہا ہے ، لہذا شریعت نے مدعی کو یہ حق دیا کہ وہ اپنے مقابل سے قسم لے ، تاکہ قسم کے ذریعہ فریق مقابل (مدعی علیہ) اپنی جان کو ضائع کرنے پر تیار ہو جائے ، چنانچہ اگر مدعی علیہ کاذب ہوا (تو جھوٹی قسم سے غضب الہی کا مستحق ہو کر اپنی جان کو ضائع کرنے والا ہوگا) اور یہ ضائع ہونا مدعی کے حق کے ضائع ہونے کا معاوضہ ہو جائے گا چنانچہ ایک کی ہلاکت دوسرے کی ہلاکت کا معاوضہ ہو جائے گی ، اور اگر مدعی علیہ صادق ہوگا ، تو اللہ تعالی کا نام عظمت کے ساتھ لینے سے ثواب کا مستحق ہوگا ، جس کی بنا پر اس کو کسی قسم کا ضرر لاحق نہ ہوگا ۔

اس حدیث میں بینہ کے لفظ کو الف لام کے ساتھ (معرف باللام) استعمال فرمایا گیا ہے ، جو اس امر کی دلیل ہے کہ ہر قسم کے بینات مدعی کی طرف سے پیش ہونگے اس سے یہ ثابت ہوا کہ) مدعی علیہ کی جانب میں بینہ کی کوئی جنس باقی نہیں رہی ، (جس کو وہ پیش کر سکے) کیونکہ کلام عربی کا یہ قاعدہ مقررہ ہے کہ جب کسی کلمہ پر الف لام تعریفی داخل ہو تو حقیقت پر محمول کرنے سے قبل اس کو (افراد کے) استغراق پر محمول کیا جائے گا ، بشرطیکہ (افراد کے) تعین کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو ، اور حدیث کی مذکورہ عبارت میں افراد کے تعین کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے ۔

اسی طرح مدعی علیه کی جانب میں یمین کے لفظ کو الف لام سے معرفه کیا گیا ہے، جس کے مطلب یه هیں که هر قسم کی یمین مدعی علیه کے ذمه عائد هوگی، مدعی کے ذمه پر کسی قسم کی یمین نه هوگی، چنانچه رسول الله صلی الله علیه وسلم نے هر دو فریق مقابل کی ذمه داریوں کی ان کے حق میں مطلقاً تقسیم فرما دی جس کا مقتضی یه ہے که ایک فریق دوسری فریق کے ساتھ اس پر عائد شده دمه داری میں شریک نه هو سکے گا کیونکهٔ تقسیم شرکت کے منافی امر ہے، شرکت میں باهمی تمیز معدوم هوتی ہے، اور تقسیم میں یهی تمیز مقصود و موجود هوتی ہے۔ لهذا تمیز اور عدم تمیز دونوں جمع نهیں هو سکتیں کیونکه ایک دوسرے کے منافی هیں ۔

(یهاں یه امر بهی قابل توجه ہے) که حدیث شریف میں ((البینة)) الف لام کے ساتھ استعمال فرمانا، امام شافعی کے قول کے مقابلے میں امام ابوحنیفه کے قول کے مرجح هونے کی دلیل ہے، کیونکه امام ابوحنیفه کے نزدیک جس شخص کامتدعویه شئی پر قبضه هو اگر وه بینه پیش کرکے متدعویه شئی پر اپنی ملکیت کو ثابت کرے گا تو اس کے یه بینه فریق مقابل (غیر قابض مدعی) کے مقابلے میں مقبول نه هوں گے، بلکه بینه اس فریق کے مقبول هونگے جو قابض نهیں ہے، اور امام شافعی رحمة الله علیه کے اس مقام پر دو قول هیں، اول یه که دونوں فریق کے بینه ساقط هو جائیں گے، اور جس شئی کا دعوی کیا گیا ہے وه صاحب قبضه کے قبضه میں چهوڑ دی جائے گی، دوسرا قول یه ہے که قبضه دار کے گواهوں کو غیر قابض کے گواهوں پر ترجیح دی جائے گی، اور غیر قابض کے حق میں فیصله کر دیا جائے گا، هر دو قول کے دلائل مبسوط میں (ملاحظه هوں) ۔

اسی طرح حدیث شریف میں لفظ (الیمین) کا الف لام کے ساتھ استعمال فرمانا امام ابوحنیفه کے اس قول کی دلیل ہے که جب مدعی علیه قسم کهانے سے انکار کر دے تو مدعی سے قسم کا مطالبه نهیں کیا جائے گا ۔ فتح القدیر میں کها ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جب حاکم نے مدعا علیه سے قسم کا مطالبه کیا، اور اس نے قسم کهانے سے انکار کر دیا، تو پهر حاکم مدعی سے قسم کا مطالبه کرے گا، اگر مدعی نے قسم کهالی تو اس کے حق میں فیصله کر دیا جائے گا ۔ اور اگر اس نے بهی انکار کر دیا تو فیصله نه کیا جائے گا ۔ اس لئے که ظاهر حال (مدعی علیه کا قبضه و تسلط) اس کا شاهد ہے، اور دوسرے (فریق نے) شاهد کے پیش کرنے سے انکار کر دیا وه شاهد کے پیش کرنے سے عاجز رها ۔ چنانچه اگر قسم کها لیتا تو اس کے دعوی کے حق میں فیصله کر دیا جاتا ۔ اب چونکه انکار کر دیا اس لئے اس کے حق میں فیصله نه هوگا ۔

نیز امام ابوحنیفه کا یہ قول کہ : ایک شاھد اور ایک یمین کے ذریعه فیصله نه کیا جائے گا : اس پر بھی حدیث مذکورہ میں حجت موجود ہے ، کیونکہ حدیث میں مدعی کی جانب میں یمین (قسم) کو مقرر نہیں کیا گیا ہے۔

زیلعی میں کہا ہے : کتاب الدعوی میں ، مدعی اور مدعی علیه کے مابین فرق کر لینا اس بحث کا اھم مسئله ہے۔ اور ان دونوں فریق کے درمیان تفریق کے سلسله میں فقہاء کی عبارتوں میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے ، چنانچه اکثر کتب کے متون میں یہ کہا گیا ہے کہ، مدعی وہ فریق ہے که اگر دعوی ترک کر دے تو اس سے کوئی تعارض نه کیا جائے ، (یعنی مقدمه خارج ھو جائے) اور مدعی علیه وہ فریق ہے که گریز کرنے سے اس کو چھوڑ ا نه جا سکے ، (بلکه اس کے ذمه جوابدھی لازم رھے) یہ ایک ایسی تعریف ہے که جس میں مدعی اور مدعی علیه کے ھر قسم کے تمام افراد داخل ھو جاتے ھیں یعنی جامع اور مانع تعریف ہے ، اور بعض فقہاء نے اس طرح تعریف کی ہے ,, مدعی وہ فریق ہے جو بغیر حجت پیش کرنے کے دعوی کا مستحق نه ھو سکے جیسا که غیر قابض شخص ، اور مدعی علیه وہ ہے جو ظاھر (حال) کے ذریعه مطالبه کر رھا ھو ، اور محمد رحمة الله علیه نے اصل میں فرمایا ہے ، جو منکر ھو وہ مدعی علیه ہے اور اس کا مقابل فریق مدعی ہے ، لیکن اس معنی کے اعتبار سے مدعی اور مدعی علیه کے درمیان تفریق کرنا دقت نظری وتفقه پر مبنی ھوگا ۔ کیونکه منکر اور غیر منکر کا فرق معنوی حیثیت پر مبنی ھوتا ہے نه که انکار کی صورت پر ، اس لئے که بعض مواقع پر ایک شخص کی جانب سے صورتاً دعوی کرنا محسوس ھوتا ہے ، حالانکه معنوی اعتبار سے اس کا قول دعوی کا انکار ھوتا ہے۔ جیسا که ایک شخص کے پاس ودیعت رکھی گئی ھو ، اور وہ ودیعت کے واپس کر دینے کا دعوی کرے که میں نے صاحب ودیعت کو ودیعت واپس کر دی تھی ، تو (ظاھراً) یعنی صورةً یہ شخص مدعی نظر آتا ہے ، لیکن معنوی طور پر صاحب ودیعت کے اپنے ذمه پر ودیعت کی واپسی کے حق کا منکر ھوتا ہے۔ لہذا اس معنی کے اعتبار سے یمین (حلف دینے جانے کا) محل ھوگا ۔ اور اس کو یہ قسم دی جائے گی که ودیعت کا واپس کرنا اس کے ذمه واجب نہیں ہے ، اور نه ودیعت کی ضمان اس پر لازم آتی ہے۔ (یعنی یہ قسم بصورت انکار اسکو دی جائے گی) اس طرح قسم نه دی جائے گی که اس نے ودیعت کو واپس کر دیا ہے ، کیونکه قسم نفی (انکار) پر دی جاتی ہے۔ اور اس کی شکل ، یہی ہے که وہ اپنے ذمه پر صاحب ودیعت کا حق واجب ھونے سے انکار کرے ، اور چونکه

انسان کیلئے اصل اصول بھی مقرر کیا گیا ہے کہ وہ دوسروں کے حق کی ذمہ داری سے بری تصور کیا جائے ، اس لئے انسان کا بری الذمہ ہونے کا قول (قسم کے ساتھ) معتبر ہوگا ۔

(تنبیہ)

دفعہ ھذا کا قاعدہ اس حالت کیلئے مقرر کیا گیا ہے جبکہ دو فریق میں سے ایک مدعی (اور دوسرا مدعی علیہ) ہو ، چنانچہ بینہ سے ثبوت مدعی کے ذمہ ہوگا اور یمین (قسم دلایا جانا) مدعی علیہ کے ذمہ ہوگا ، لیکن بعض دعاوی میں ہر دو فریق کی حیثیت ایک اعتبار سے مدعی کی اور دوسرے اعتبار سے مدعی علیہ کی بھی ہوتی ہے ، یہ صورت ایسے تمام مسائل میں پیش آتی ہے ، جہاں بینات میں ترجیح کا موقع پیش آ جائے ، کیونکہ ایسے مواقع میں ہر فریق دوسرے کے مقابلے میں اپنے دعوی کو ثابت کرتا (نظر) آتا ہے ، اور دوسرے کے دعوے کا منکر ہوتا ہے ، ایسی صورت میں جانب راجح سے شہادت کا مطالبہ کیا جائے گا اور جانب مرجوح سے اس وقت کیا جائے گا جب اول شہادت کے پیش کرنے سے عاجز ہو ، اب اگر دونوں عاجز ہوئے تو پھر ثانی (مرجوح) سے قسم کا مطالبہ ہوگا ، (اور قسم کھا لینے کے بعد) شئی متدعویہ کے اس کی مملوکہ ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے گا ، (یعنی) اس دفعہ کے قاعدے سے انحراف نہ کیا جائے گا ۔

پس اگر اس موقعہ پر مدعی علیہ مدعی سے یہ کہے کہ تم قسم کھا لو کہ میرے ذمہ پر تمہارا یہ حق ہے تو میں اس حق کے ادا کرنے کو تیار ہوں ، اور مدعی قسم کھا لے تو (اس قسم سے) مدعا علیہ کے ذمہ حق لازم نہ ہوگا ۔ (کیونکہ مدعی پر شرعاً قسم عائد نہیں ہوا کرتی) ۔

دفعہ : >> ((دلائل کسی خلاف ظاہر بات کے ثبوت کے لئے ہوتے ہیں ۔ اور قسم اصلی صورت حال کو باقی رکھنے کیلئے)) ۔

بینہ ظاہر حال کا خلاف ثابت کرنے کے لئے ، اور قسم اصل حالت کو اصل پر باقی رکھنے کے لئے ہوتی ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص ظاہری حالت کی تکذیب کرتا

ہے وہ اپنے کلام کو تقویت پہنچانے کا اس شخص کے مقابلے میں جس کی تصدیق ظاہری حالت کر رہی ہے زیادہ محتاج ہوتا ہے ، اور شہادت چونکہ (مذکورہ ہر دو فریق) کے کلام کے علاوہ ایک تیسرے غیر متعلق فریق (شاہد) کا کلام ہوتا ہے ، بدین وجہ یمین سے زیادہ قوت رکھتا ہے ، کیونکہ یمین فریق مدعی علیہ کا کلام ہوتا ہے۔ اس لئے بینہ کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ قرار دیا گیا ہے ، اور چونکہ قسم کے ذریعہ اصل حالت کو اس کے مقام پر برقرار رکھنا ہوتا ہے ، اور جو امر ظاہر ہے اس کو اس کے ظاہر پر ہی چھوڑ دینا مقصود ہوتا ہے ، اس لئے یمین مدعی علیہ کے ذمہ عائد کی گئی ہے ، کیونکہ ظاہر حال اسی کے حق میں شہادت دے رہا ہوتا ہے ، مثلاً بچپن ، عقل ، غیر معیوب ہونا ، بری الذمہ ہونا ، نوپیدا امر کے قریب تر وقت کی جانب نسبت کرنا انسان کے لئے اصل قرار دیئے گئے ہیں ـ ان کے مقابلے میں ، بڑھاپا ، دیوانگی ، عیوب سے متصف ہونا ، یا کسی حق سے ذمہ کا مشغول ہونا ، جو عارضی صفات کا بعید تر زمانے کی طرف نسبت کرنا ـ خلاف اصل ہے ، اور اقرار و عقود میں یہ اصل قرار دیا گیا ہے کہ ان کو حالت صحت و رضا پر محمول کیا جائے ، اور حالت جبر و مرض پر محمول کرنا خلاف اصل ہو ، اور عاریت و وکالت میں اصل یہ ہے کہ یہ مقید ہوں ، اور مضاربت و کفالت میں یہ اصل ہے کہ مطلق ہوں ، چنانچہ ان تمام مسائل میں قسم کے ساتھ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو اصل سے استدلال کر رہا ہوگا ، اور بینہ اس شخص کے مقبول ہونگے جو خلاف اصل کا قائل ہوگا ـ

اسی طرح جو شئی جس حالت پر پہلے سے چلی آ رہی ہوگی اس کو اسی حالت پر باقی رکھنا اصل قرار دیا جائے گا ، ملاحظہ ہو دفعات و تشریحات (۵ ، ۸ ، ۹ ، ۱۱)۔

لہذا اگر بائع اور مشتری کا بیع میں یہ اختلاف ہو کہ بائع بیع قطعی ہونے کا قائل ہو اور مشتری بیع کے بیع الوفا ہونے کا قائل ہو ، تو شہادت پیش کرنا اس فریق کے ذمہ ہوگا جو بیع کے بیع الوفا ہونے کا قائل ہوگا ، کیونکہ یہ مدعی ہے اور اس کا دعوی خلاف اصل ہے ، اور جو فریق اس دعوی کا منکر ہوگا اس پر قسم عائد ہوگی ، اسی طرح اگر ایک فریق نے حالت اضطرار و اکراہ کی بیع کا دعوی کیا اور دوسرے فریق نے بحالت رضا کا دعوی کیا ، تو بینہ اس فریق کے ذمہ ہونگے جو اضطرار یا اکراہ کا مدعی ہوگا ، اور فریق مقابل پر قسم عائد ہوگی ـ

وہ شخص جس پر کسی شئی کا حوالہ دیا گیا تھا شئی یا مال ادا کرنے کے بعد کہے کہ میں نے تمہارے کہنے کے مطابق مال یا شئی ادا کر دی حالانکہ تمہارا میرے اوپر

کوئی حق لازم نہیں تھا ، اس لئے اس شئی یا مال کو تم سے واپس لینے کا مجھے حق حاصل ہے ، اور حوالہ دینے والا کہے کہ نہیں ، بلکہ میرے تمہارے ذمہ پر ایک ہزار روپیہ واجب تھے،تو ایسی صورت میں اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس کا حوالہ دیا گیا تھا ، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ایک انسان دوسرے کے حق سے بری الذمہ متصور ہو ، اگر وہ شخص جس کا حوالہ دیا گیا تھا فوت ہو جائے ، اس کے بعد جس کو حوالہ دیا گیا تھا حوالہ دینے والے سے یہ کہے کہ جس کا تم نے مجھے حوالہ دیا تھا اس سے مجھ کو میرا حق وصول نہ ہوا ، ضائع ہو گیا اب اپنا حق میں آپ سے وصول کروں گا ، اور حوالہ دینے والا کہے کہ مرحوم نے حوالہ کا مال ادا کر دیا تھا ، تو اب اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس کو حوالہ دیا گیا تھا اور یہ حوالہ دینے والے سے اپنا حق وصول کرے گا ، کیونکہ حق کی ادائی ایک عارضی امر ہے ، اور عارضی امور میں عدم ادائی اصل ہوا کرتی ہے۔

حسن ابن زیاد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص ایک زوجہ اور ایک بھائی چھوڑ کر فوت ہوا اور اس میت کا لڑکا بھی فوت ہو چکا تھا ۔ میت کے بھائی نے کہا کہ میرے بھائی (میت) کا اپنے بیٹے کے فوت ہونے کے بعد انتقال ہوا ہے ، اور زوجہ نے کہا کہ تمہارا بھائی اپنے بیٹے کے فوت ہونے سے قبل انتقال کر چکا تھا ، تو اب اس صورت میں زوجہ کا قول (قسم کے ساتھ) معتبر ہوگا ، اور شہادت پیش کرنا میت کے بھائی کے ذمہ ہوگا ، اس قسم کے مسائل میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جب کسی میت کے ورثاء میں میت کی تاریخ وفات میں اختلاف واقع ہو ، تو جو ورثاء میراث کے حصہ کی زیادتی کے مدعی ہیں ان کے بینہ معتبر ہو نگے ، اور ان کے فریق مقابل کا قسم کے ساتھ قول معتبر ہوگا کیونکہ ورثاء مدعی ہونگے اور فریق ثانی منکر (والبینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ) ۔

ایک شخص نے کسی شخص کی مملوکہ شئی کسی تیسرے شخص کو عاریت پر دیدی ، یہ خیال کرکے کہ اصل مالک نے اس تیسرے کو اس چیز کے عاریةً لینے کی اجازت دیدی ہوگی ، لیکن شئی کے اصل مالک نے اجازت سے انکار کر دیا ۔ تو اب عاریت پر دینے والا اس شئی کا ضامن ہوگا ، کیونکہ اس کے اصل مالک پر یہ دعوی ہے کہ اس نے عاریت کی اجازت دیدی تھی ، اور اصل مالک منکر ہے ، تو قول (مع الحلف) اصل مالک کا معتبر ہوگا کیونکہ وہ ظاہر حال سے استدلال کر رہا ہے ، اور بینہ اس شخص کے مقبول ہونگے جو اجازت دینے کا مدعی ہے کیونکہ یہ خلاف ظاہر کو ثابت کر رہا ہے ، ۔

ایک ایسے شخص نے جس کو تصرفات سے روک دیا گیا تھا ، یہ دعوی کیا کہ جو قولی تصرف مجھ سے صادر ہوا ہے وہ ممانعت کے بعد صادر ہوا ہے ، اور دوسرے فریق نے کہا کہ اس وقت صادر ہوا تھا جب کہ تم کو تصرفات کی اجازت تھی ، تو اس صورت میں محجور (ممنوع التصرف) کا قول معتبر ہوگا ، اور دوسرے فریق کو اپنے دعوی پر شہادت (بینہ)پیش کرنا ہوگی، اس لئے کہ جو امر نو پیدا ہو ، اس کے حق میں اصل یہ ہے کہ قریب تر زمانے کی طرف اس کی نسبت کی جائے ۔ (اور اس صورت میں تصرف پر پابندی کا وقت قریب تر زمانہ ہے) ۔

بزازیہ میں لکھا ہے : غاصب نے مغصوبہ شئی کے متعلق کہا کہ مغصوبہ شئی کو خود غاصب نے رنگ دیا تھا ۔ اور جس سے اس شئی کو غصب کیا گیا تھا اس نے کہا کہ یہ شئی جب اس سے غصب کی گئی ہے اس وقت ھی رنگی ہونی تھی ، اس موقعہ پر مالک کا قول معتبر ہوگا ۔ کیونکہ شئی مغصوبہ کا اصل مالک غاصب کے قول کا منکر ہے ۔ لیکن دونوں فریق نے گواہ پیش کر دیئے تو غاصب کے گواہ قابل قبول ہونگے ، کیونکہ یہ خلاف ظاہر کے مثبت ہونگے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس قاعدے کے تحت داخل ہونے والے مسائل کی تعداد اتنی کثیر ہے کہ اس مقام پر ان کا احاطہ کر لینا مشکل ہے ، کیونکہ فقہ اسلامی کے تمام خصومات اور دعاوی اسی دفعہ کے قاعدے کے جزئیات ہیں ۔

پھر اسی قاعدے سے یہ امر اخذ کیا جاتا ہے کہ ہروہ شخص جو ظاہر حال سے استدلال کرے گا ، قسم کے بعد اس کا قول معتبر ہوگا ۔ لیکن بعض مقامات ایسے بھی ہیں جہاں حلف کے بغیر بھی اس کا قول معتبر ہو جاتا ہے ، چنانچہ استفادہ کے پیش نظر چند مسائل پیش ہیں ۔ چنانچہ (اصل) کتاب میں حسن (ابن زیاد) کا قول بیان کیا گیا ہے کہ یتیم کا وصی جب یتیم سے کہے کہ میں نے تمہارے مال سے تم پر اتنا اتنا صرف کیا ہے ، اور وصی نے جو مقدار صرف بیان کی وہ اتنی تھی کہ اتنی ہی صرف ہونی چاہیئے تھی ۔ یا وصی نے کہا کہ تمہارے والد نے جو غلام (ترکے میں) چھوڑا تھا اس غلام پر تمہارے مال سے اتنی مقدار صرف ہو چکی ہے ، یا کہا کہ تمہارے مال سے میں نے تمہارے لئے ایک غلام خریدا تھا جس پر اتنا مال صرف ہو گیا ، تو ان صورتوں میں حلف کے بعد وصی کا قول معتبر ہوگا ۔ (مجمع الفتاوی) ۔ لیکن اس مقام پر ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ وصی سے قسم نہ لی جائے گی ، بشرطیکہ وصی سے اس سے قبل خیانت کا کوئی فعل سرزد نہ ہوا ہو ۔ ہمارے نزدیک یہی بہتر ہے ۔

جامع الفصولین میں سید امام ناصر الدین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بحوالہ مختصر الزیادات شرائط خضانت کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرکے نقل کیا ہے، کہ ایک حاکم نے یتیم کا مال فروخت کیا ، خریدار نے کسی عیب کی بنا پر وہ مال واپس کر دیا ، حاکم نے کہا کہ اس عیب پر تو تم پہلے راضی ہو کر مجھے بری الذمہ کر چکے تھے تو حاکم کا یہ قول قسم کے بغیر قابل اعتبار ہوگا ، اسی طرح اگر کوئی شخص حاکم پر یہ دعوی کرے کہ اسکے قبضہ میں یتیم کی کوئی زمین یا مکان ہے اور حاکم سے حلف لینے کا ارادہ کرے تو (حاکم پر حلف عائد نہ ہو سکے گی) کیونکہ حاکم کا قول حکم ہوتا ہے ، اسی طرح حاکم پر جس کسی امر کا دعوی بھی ہوگا اس پر حاکم کو قسم نہیں دی جا سکے گی ۔

ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے فرمایا ہے کہ : واهب نے اپنے ہبہ سے رجوع کرنے کا ارادہ کیا ۔ اس وقت موهوب له نے واهب سے کہا کہ موهوب ضائع ہو چکا ہے ، تو اب موهوب له کا قول قسم کے بغیر معتبر ہوگا ، ایک شخص کسی مجرم کی ذات کا کفیل تھا ، اس نے مکفول له ، سے کہا ، جس دن ملزم کو حاضر کرنے کی شرط تھی اس دن میں اس کو حاضر کر چکا تھا ۔ اور مکفول له ، نے اس امر سے انکار کیا تو اب کفالہ ابتدائی شکل میں بدستور باقی رہے گا ، اور کفیل و مکفول له ، دونوں میں سے کسی سے (اس کے قول پر) حلف نہ لی جائے گی ۔ کیونکہ اس صورت میں ہر فریق مدعی ہے ، کفیل اپنے ذمہ کی برأت کا مدعی ہے اور مکفول له حق کے واجب ہونے کا مدعی ہے اور مدعی پر حلف عائد نہیں ہوا کرتی ۔

ایک غلام نے دوسرے غلام سے کوئی شئی خریدی ، ان میں سے ایک غلام نے کہا کہ وہ محجور (ممنوع التصرف) تھا ۔ دوسرے غلام نے کہا ہم دونوں کو (تجارتی تصرف) کی اجازت تھی (یعنی ماذون تھے) تو حلف کے ساتھ دوسرے غلام کا قول معتبز ہوگا ۔ ایک شخص نے مکان خریدا ، شفیع نے اس مکان میں شفعہ کرنا چاہا ، مشتری نے خریداری سے انکار کرتے ہوئے شفیع سے کہا یہ مکان میرے نابالغ بچے کا ہے ، اور شفیع کے پاس شہادت نہ تھی تو اب مشتری پر حلف عائد نہ ہوگی ۔

ایک شخص نے اپنے نابالغ بچے کیلئے مکان خریدا ، پھر شفیع کے ساتھ مکان کی قیمت میں اختلاف ہوا ، تو اس صورت میں بھی بغیر حلف کے بچے کے والد کا قول معتبر ہوگا ۔

ادب القاضی کے باب میں مذکور ہے۔ وصی نے یتیم پر یا متولی وقف نے وقف پر صرف کرنے کا اقرار کیا اور بچے کا یا وقف کا مال ان کے قبضے میں تھا ، یا ان کے کسی امین کے قبضے میں تھا ، اگر یہ دونوں ثقہ افراد میں سے ہیں تو بغیر حلف کے ان کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ ان لوگوں پر حلف لازم کرنے سے لازم آتا ہے کہ لوگوں کو وصیت و تولیت قبول کرنے سے متنفر کر دیا جائے ، لیکن اگر قسم دی جائے گی تو کس صورت سے ؟ اس میں علماء کے دو قول ہیں ۔ بعض کہتے ہیں اس طرح دی جائے ,, خدا کی قسم جو کچھ میرے پاس تھا میں نے اس میں کوئی خیانت نہیں کی ہے ،، اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ حاکم مال کی مقدار کا تخمینہ کرکے اس مقدار پر قسم لے گا ، یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کوئی شخص اپنے مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی تھی) اس پر یہ دعوی کرے کہ اس نے خیانت کی ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ بغیر تخمینہ قسم نہ دی جائے ، اور بعض فرماتے ہیں اس طرح قسم لی جائے ,, خدا کی قسم جس شئی کا میں امین تھا ۔ اس میں ، میں نے کسی قسم کی خیانت نہیں کی ہے ،، جب یہ قسم کھا لے گا بری الذمہ ہو جائے گا ۔ اور اگر انکار کرے گا تو اس صرف کی مقدار بیان کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کے صرف کرنے کا وہ قائل ہوگا ، اسی طرح حدود میں حلف عائد نہیں ہوا کرتی ۔ البتہ چوری کے معاملہ میں جب چور انکار کر دے تو حلف کے بعد وہ مال کا ضامن ہوگا ، لیکن قطع ید کی سزا ساقط ہو جائے گی ۔ (تنویر)

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں بعض ایسے جزئیات بھی پائے گئے ہیں کہ ان میں نہ تو بینہ کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ ہی قسم دی جاتی ہے ، چنانچہ جب غائب شخص کی زوجہ اپنے اور اپنے بچوں کے نفقہ کا اور غائب کے والدین اپنے نفقہ کا غائب کے اس مال سے جو کسی امین کے پاس رکھا ہو اور امین ان لوگوں کے اس رشتہ کا مقر ہو جس کی بنا پر یہ لوگ نفقہ کے مدعی ہیں ۔ مال بھی نفقہ میں صرف کئے جانے کی صلاحیت رکھتا ہو ، لیکن اس امین کو غائب کے کسی مال کے امانت شدہ ہونے سے انکار ہو ۔ اب اگر زوجہ اپنے دعوی کو شہادت سے ثابت کرے گی تو یہ شہادت مقبول نہ ہوگی ، اس لئے کہ غائب کی زوجہ اور والدین غائب کے امانت کردہ مال میں اس کی ملکیت ثابت کرنے کے حق میں اس امین کے فریق مقابل نہیں ہو سکتے ، اور نہ زوجہ اپنے نکاح کے ثبوت میں اس کی فریق قرار پاتی ہے ، کیونکہ غائب کا مودع یا مدیون ایسے شخص و فرد کا جو غائب پر اپنا نکاح ثابت کرنا چاہتا ہو، فریق ثانی نہیں ہوا کرتا،(لہذا نہ تو ان کے

مقابلے میں بینہ پیش کئے جا سکتے ہیں اور نہ) ان لوگوں پر قسم عائد کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ اس معاملے میں فریق ہی نہیں ہیں) ۔ (در مختار و رد المحتار منقول از خانیہ)

اس مقام پر یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ بعض موقعہ پر ایک فریق کا قول اور اس کے بینہ دونوں مقبول ہوا کرتے ہیں ، (اس طرح قبولیت قول اور ترجیح شہادت دونوں ایک جانب میں مجتمع ہوتی ہیں) اور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ دفعہ کا قاعدہ ناقص ہے ، حالانکہ قاعدہ اپنی جگہ مکمل و صحیح ہے ، کیونکہ کلام میں معنی کا اعتبار ہوتا ہے ، صورت کا نہیں ہوا کرتا ۔ چنانچہ کبھی کسی خفی معنی کی بنا پر جس سے حلف لیا جانا مطلوب ہوتا ہے وہ معنوی لحاظ سے مدعی علیہ نہیں ہوتا بلکہ اسکے مدعی ہونے کی جانب مرجح ہوتی ہے (اور مدعی ہونے کی حیثیت سے اس پر قسم عائد نہ ہرنا (چاہیئے) اور اسی طرح دوسرا جو بظاہر مدعی ہوتا ہے معنوی اعتبار سے مدعی علیہ ہوتا ہے ، کیونکہ اس صورت میں (مدعا علیہ معنوی طور پر) ایک حق کو مدعی پر لازم قرار دینے والا ہوتا ہے اور مدعی اس کے مقابلے میں منکر قرار پاتا ہے ، بدائع و دیگر کتب فقہ کی باب تعارض دعوی میں آپ غور فرمائیں ۔ وہاں بیان کیا گیا ہے کہ جب مشفوعہ مکان کی قیمت میں شفیع اور مشتری کا باہم اختلاف واقع ہو ، شفیع کا دعوی ہو کہ مشتری نے مکان ایک ہزار روپیہ میں خریدا ہے اور مشتری کا قول یہ ہو کہ میں نے دو ہزار میں خریدا ہے اور دونوں فریق اپنے اپنے قول پر شہادت پیش کر دیں تو امام ابوحنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک شفیع کے گواہ مقبول ہونگے ، اگرچہ بظاہر مشتری کے گواہ زیادتی کے مثبت ہیں لیکن اصولاً بینہ کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے ، اور مذکورہ مسئلے میں شفیع مدعی ہے کیونکہ مدعی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ شفیع پر صادق آتی ہے نہ کہ مشتری پر ، اس لئے کہ مدعی وہ جانب ہے جو اگر اپنے قول کو ترک کر دے تو پھر اس پر جبر نہ کیا جا سکے (مقدمہ خارج کر دیا جائے) اور یہ معنی اس مسئلہ میں شفیع کی ذات میں موجود ہے ، کیونکہ اگر مسئلہ ھذا میں شفیع اپنا دعوی (قول) ترک کر دے گا تو اس پر جبر نہ کیا جا سکے گا ، (شفعہ کا دعوی خارج ہو جائے گا) بخلاف مشتری کے اگر وہ اپنے دعوی کو ترک کرنا چاہے گا تو ایسا نہ کر سکے گا بلکہ اس پر شفیع کے دعوی کی جوابدہی لازم ہوگی ، معلوم ہوا کہ شفیع کی شہادت بحیثیت مدعی ہونے کے مقبول ہوگی نہ کہ مشتری کی (بلکہ مشتری پر حلف عائد کیا جا سکے گا) ۔

ان جزئیات سے جہاں تحلیف اور بینہ دونوں امر ایک جانب مجتمع ہوں ، حسن کے

قول کے مطابق ایک یہ مسئلہ ہے : ایک شخص نے دوسرے شخص کو غلام فروخت کیا ، اس غلام کے متعلق بائع اور مشتری دونوں کا اتفاق تھا کہ غلام بھاگ جایا کرتا ہے ، لیکن اس امر میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہوا کہ بوقت بیع غلام بھاگا ہوا تھا یا نہیں ۔ بائع کہتا ہے کہ بیع کے وقت غلام بھاگا ہوا تھا ، مشتری کہتا ہے غلام موجود تھا ، حسن کہتے ہیں کہ اس صورت حال میں اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو بیع کے عقد کی صحت کا قائل ہوگا ، اور اگر دونوں فریق اپنے اپنے قول پر شہادت پیش کر دیں گے تو مشتری کے گواہوں کو ترجیح ہوگی ، کیونکہ اس صورت میں مشتری صحت کا مدعی ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے سرکہ خریدا (اس کے بعد بائع اور مشتری میں اختلاف ہوا) مشتری نے کہا بیع کے وقت سرکہ تھا اور بائع نے کہا کہ بیع کے وقت شراب تھی اس کے بعد سرکہ ہو گیا ، تو اب اس شخص کا قول (حلف کے بعد) معتبر ہوگا جو عقد کی صحت کا قائل ہے یعنی مشتری ، لیکن اگر دونوں نے شہادت پیش کر دی تو وہ شہادت مقبول ہو گی جو بیع کے بعد سرکہ ہونے پر قائم کی گئی ہوگی ، اس مسئلہ کا یہ حکم بالکل واضح ہے ، کیونکہ مشتری عقد کی صحت کا مدعی ہے (وہ کہہ رہا ہے کہ بیع کے وقت سرکہ تھا) اس پر شرعاً عقد بیع صحیح تھا ۔ لہذا حلف کے بعد اس کا قول معتبر ہوگا ، اور مشتری کے گواہوں کے مرجح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بائع کے مقابلے میں بیع کے عقد کی صحت کا مدعی ہے ، اور بائع مشتری کے مقابلے میں اس دعوے کا منکر ہے، (لہذا یہ دونوں امر کہ قول بھی مشتری کا معتبر ہوگا ، اور شہادت کی صورت میں شہادت بھی اسی کی مقبول ہوگی ، ایک جانب میں جمع ہیں) ۔ اسی طرح بیع سلم کی صورت میں جب رب السلم (رقم دینے والا) یہ کہے کہ بیع میں ایک ماہ کی مدت مقرر کی گئی تھی ۔ اور یہ مدت ختم ہو چکی ۔ اس کا مقابل مسلم الیہ (جسکو مال کیلئے رقم دی گئی تھی) یہ کہے کہ رقم چند یوم ہونے ہیں کہ مجھے دی گئی ہے۔ (یعنی بیع کی مدت ابھی کافی باقی ہے) تو اس صورت میں مطلوب کا قول معتبر ہوگا ، اور طالب کے ذمہ شہادت پیش کرنا لازم ہوگا ، اگر دونوں فریق شہادت پیش کر دیں گے تو مطلوب ھی کی شہادت مرجح ہوگی ۔ کیونکہ مطلوب (بمقابلہ طالب) مدعی ہے ۔ وہ مدت کے باقی ہونے کا دعوی کر رہا ہے ، اور طالب اس کے مقابلے میں مدعی علیہ (منکر ہے) ۔

اسی کے منجملہ فتاوی ہندیہ کے باب خیار الشرط کا یہ مسئلہ بھی ہے : ایک شخص نے دوسرے کو غلام فروخت کیا اور یہ شرط کیا کہ بائع تین یوم کا خیار حاصل ھو گا ،

مشتری نے غـلام پر قبضہ کر لیا ـ اور (تین یوم کی) مدت ختم ہونے کے بعد دونوں فریق میں سے ایک فریق نے کہا کہ غـلام تین یوم کے اندر فوت ہو گیا ـ لہذا بیع قطعی ہو چکی ، قیمت کی ادائی واجب ہے ، دوسرے فریق نے کہا غـلام زندہ بھاگا ہوا ہے ، تو اب اس فریق کا قول اور شہادت مقبول ہوگی جو غـلام کے زندہ بھاگ جانے کا قائل ہے ، کیونکہ یہ اس امر کا مدعی ہوگا کہ عقد بیع صحیح اور قطعی ہو چکا ـ اور دوسرا فریق مقابل اس کے مقابلہ میں اس دعوی کا منکر ہوگا ـ

دفعـہ : ۷۸ ((بینہ (دلائل) حجت متعدیہ ہوتے ہیں اور اقرار حجت قاصرہ)) ـ

دفعہ (۷۶ا) میں بیان کیا جا چکا ہے کہ بینہ قوی حجت ہوتے ہیں ـ اس دفعہ میں „ متعدیہ „ کا لفظ تعدیت الشئی سے ماخوذ ہے ، جس کے معنی یہ ہیں کہ شئی سے آگے بڑھ گیا ، اور غیر تک پہنچ گیا ، (صحاح) اور اقرار کے یہ معنی ہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کے حق کو اپنے ذمہ پر لازم ہونے کا اظہار کرے ، جیسا کہ دفعہ (۷۹ا) میں بیان کیا گیا ہے اور ((قاصرہ)) کا لفظ ((قصر عن الشئی)) سے ماخوذ ہے ، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی انسان عاجز ہو جائے ، اور کہا جاتا ہے „ قصرت النفس علی الشئی „ یعنی کسی شئی پر میں نے اپنے نفس کو روک لیا اس سے تجـاوز نہ کیا ، اور کہا جاتا ہے ((قرتہ قصراً)) یعنی میں نے شئی کو روک لیا ، (محصور کر دیا) اور کہتے ہیں „ امراۃ قاصرۃ الطرف „ یعنی عورت نے اپنی نظر کو (اپنے شوہر پر) محدود کر رکھا ہے ـ

خلاصہ یہ کہ بینہ ایک ایسی دلیل ہوتے ہیں جن کا اثر دور رس ہوتا ہے ، کیونکہ یہ حاکم کے حکم کے بعد دلیل ہو جایا کرتے ہیں ، چنانچہ جیسا ان کا نام ہے ، ویسا ہی ان کا کام ہے ، یعنی جو امر شہادت سے قبل واضح نہ تھا یہ اس کو نفس الامر میں ثابت و واضح کر دیتے ہیں ـ اس لئے کہ گواہ جس شخص کے حق میں شہادت دیتے ہیں اس کے حق میں اپنی شہادت کے ذریعہ یہ ثابت نہیں کیا کرتے کہ مشہود لہ کی ملک جو کہ اصل میں ثابت نہ تھی فی الحال ثابت ہے ، اور نہ حاکم اپنے فیصلے کے ذریعہ یہ ثابت کرتا ہے ، بلکہ (ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ) جو امر پہلے غیر ظاہر الثبوت تھا اس کا ثبوت واضح اور ظاہر ہو جائے ، اسی لئے یہ (متدعوبہ) شئی میں ثبوت ملکیت کیلئے حاکـم کے حکم (فیصلے) کے محتاج ہوتے ہیں ـ اور چونکہ حاکم کو ولایت تامہ حاصل ہوتی ہے ، اس لئے حاکم کا حکم عامۃ الناس کے حق میں نافذ ہوتا ہے ـ (بخلاف اقرار کے) جو شخص

اقرار کیا کرتا ہے اس کو محض اپنی نفس پر ولایت حاصل ہوا کرتی ہے، (اس کو کسی دوسرے پر الزام حق کا حق حاصل نہیں ہوا کرتا) وہ محض اتنا کر سکتا ہے کہ جس شخص کے حق میں وہ اقرار کرتا ہے اس کی ملکیت کو حکم حاکم کے بغیر کسی شئی میں ثابت کر دے ، چنانچہ اقرار کو اس کی ضرورت کی حد تک محدود رکھا جاتا ہے ، تاکہ مقر کی اطلاع (اقرار) صحیح متصور ہو ـ ہماری یہ تقریر ، زیلعی اور فتح القدیر کے بیانات کا خلاصہ ہے ، اس کا فرق اس مسئلے سے واضح ہوگا ، ایک شخص نے لونڈی خریدی اس لونڈی کے کسی دوسرے سے بچہ پیدا ہو گیا ، اس کے بعد ایک شخص نے شہادت کے ذریعہ اس لونڈی پر پر اپنا حق ثابت کر دیا ، اور حاکم وقت نے اس کے حق میں اس لونڈی کا فیصلہ دیدیا ، تو اب یہ بچہ لونڈی کے تابع ہوگا ، لیکن اگر خود مشتری نے اس استحقاق کے مدعی کے حق میں لونڈی کا اقرار کر دیا ، تو بچہ لونڈی کے تابع نہ ہوگا ، اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے سابقہ سطور میں بیان کی ہے ، کہ شہادت یہ ظاہر کرے گی کہ لونڈی میں مستحق کی ملکیت لونڈی کے بچہ پیدا ہونے سے قبل ہی ثابت تھی ، لہذا لونڈی اور اس کے تمام ملحقات یعنی بچہ یا دیت (وغیرہ امور) کا اصل مالک مستحق شخص ہی تھا ـ لیکن اقرار میں یہ قوت نہیں ہوا کرتی ـ چنانچہ تنویر میں ہے ـ جو ملک اقرار سے ثابت ہوگی وہ ایسے زوائدات میں ثابت نہ ہوگی جو ہلاک ہو جاتے ہوں ، لہذا ایسے زوائد کا مالک (مقرلہ) مستحق نہ ہوگا ، اسی لئے فقہاء نے باب الاستحقاق میں تصریح فرما دی ہے کہ جس بیع میں شہادت کے ذریعہ استحقاق ثابت ہوا ہو ـ وہاں مشتری بائع سے اپنی قیمت واپس لے لے گا ، لیکن اگر مشتری کے اقرار سے ثبوت ہوا ہو گا تو پھر بائع کو مشتری سے قیمت کی واپسی کا حق حاصل نہ ہوگا ـ نیز یہ امر بھی قابل غور ہے کہ بینہ کا اثر کبھی محکوم بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) تک بھی پہنچ جاتا ہے ، اور کبھی محکوم علیہ کی ذات پر مرتب ہو جاتا ہے ـ اول کی مثال یہی لونڈی کا مسئلہ ہے جس کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے ، اور دوسری کی مثال یہ ہے کہ (اگر کسی شئی میں یکے بعد دیگرے متعدد بیع منعقد ہوئی ہوں) تو آخری مشتری پر حاکم کا فیصلہ اس مشتری کی ذات سے متجاوز ہو کر اس سے پہلے کے تمام مشتریوں کے حق میں اثر انداز ہوگا ، حتی کہ یہ سلسلہ اول بائع تک پہنچ جائے گا ، اور ان میں سے کسی کا یہ دعوی قابل سماعت نہ ہوگا کہ یہ تو فلاں کی ملکیت ہے ـ

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ چونکہ شہادت حکم حاکم کے بغیر

حجت نہیں ہوا کرتی اس لئے فقہاء نے تصریح کر دی ہے کہ جب تک کوئی مقابل فریق موجود نہ ہوگا ، اس وقت تک شہادت پیش کرنے کی ضرورت بھی نہ ہوگی ، لیکن اقرار کیلئے حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہوا کرتی بلکہ وہ محض اقرار کرنے والے کے اپنے زعم پر مبنی ہوتا ہے ، لہذا کسی مقابل فریق کے بغیر بھی صحیح متصور ہوگا ۔ اور مقر کی اپنی ذات تک محدود رہے گا ۔ غیر کی ذات تک متجاوز نہ ہوگا ۔ دفعہ کے اس قاعدے پر فقہ کے کثیر التعداد مسائل مبنی ہیں چنانچہ بیان کردہ مسائل کے ماسوی حسب ذیل مسائل بھی ملاحظہ ہوں ۔

تنویر میں ہے ، کسی وصی کا میت پر دین کا اقرار یا میت کے ترکے میں کسی کے حق کا اقرار صحیح نہ ہوگا ۔ مثلاً ترکے کی کسی شئی کے متعلق وصی یہ اقرار کرے کہ یہ فلاں شخص کی ہے ، البتہ اگر اقرار کرنے والا (وصی) میت کا وارث بھی ہے تو محض اس کے اپنے حصہ کی حد تک اس کا اقرار صحیح ہوگا ، چنانچہ فقیہ ابواللیث اور ابن ابی لیلی کا یہی مسلک ہے ، اور مجلہ میں اسی مسلک کو اختیار کیا گیا ہے ، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۶۴۲) خلاصہ یہ کہ یہ اقرار دیگر ورثاء کے حق پر اثر انداز نہ ہوگا ۔

درمختار کتاب الوقف میں ہے ۔ وقف میں استحقاق پر باہم ایک دوسرے کی تصدیق کر دینا وقف میں حق کو ثابت کر دے گا ۔ اگرچہ یہ امر اصل وقف نامہ کے خلاف ہی کیوں نہ ہو ، لیکن اس کا اثر محض اقرار کرنے والے کے حق کی حد تک ہوگا ۔ اگر مقر کا انتقال ہو گیا تو پھر وقف کا یہ حصہ اس شخص کی طرف لوٹ جائے گا جس کے متعلق واقف تحریر کر گیا ہوگا ۔ مقر کی ذات سے تجاوز نہ کرے گا ۔

اس مقام پر کچھ ایسے مسائل بھی ہیں جن میں امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین (ابویوسف و محمد) رحمۃ اللہ علیہما کا اختلاف ہے ،چنانچہ صاحبین کے قول کے مطابق وہ مسائل اس دفعہ کے قاعدے کے فروع متصور ہوتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قاعدے سے مستثنی نہیں ہیں بلکہ ابتدا سے ہی وہ اس قاعدے سے خارج ہیں ۔ چنانچہ ہم اس کی (کچھ) وضاحت کئے دیتے ہیں ۔

ایک ایسے شخص نے جس پر بظاہر دین نہ تھا ۔ کسی شخص کو اپنا مکان کرایہ پر دیا ۔

۱ ۔ اسکے بعد مالک مکان نے اپنی ذات پر کسی شخص کے دین کا اقرار کیا ، اور مستاجر نے اس کے اقرار کی تکذیب کی ۔ ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس مالک مکان کا اقرار صحیح

ہوگا ، اور حاکم اجارے کو فسخ کر دے گا ، اور امام ابویوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اقرار صحیح نہ ہوگا ۔

۲ ۔ جب کوئی عورت اپنے شوہر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے حق میں اپنی ذات پر دین کا اقرار کرے اور شوہر اس کے اقرار کی تکذیب کر دے تو عورت کا یہ اقرار صحیح ہوگا ۔ اور دائن کو یہ حق ہوگا کہ (عدم ادائی) دین کی صورت میں عورت کو جیل کرا دے ۔

۳ ۔ جو شخص کسی دین کے مقدمہ میں قید کر دیا گیا ہو ۔ اگر وہ اپنے کچھ مال کا کسی دوسرے ثقہ شخص کے حق میں اقرار کرے ، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا اقرار صحیح ہوگا ، اور حاکم اس کی مفلسی کی بنا پر اس کے رہا کر دینے کا حکم دے سکے گا ۔

چنانچہ اول مسئلے میں (کتاب) الزیادات کے مطابق امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کے باب میں قاعدہ یہ ہے کہ ایک شخص کے اقرار سے دوسرے شخص کے حق کا باطل ہو جانا لازم آتا ہو ۔ اور اجارے (کرایہ) پر دینا فقط دین کے اقرار کرنے سے ہی باطل نہیں ہو جایا کرتا ، بلکہ اس کا ایک مخصوص طریقہ ہے ، وہ یہ کہ اولاً مکان فروخت کرے ۔ اور پھر اس وجہ سے کہ مکان سے مشتری کا حق متعلق ہو چکا ہے مکان کو مستاجر کے قبضہ میں دینے کی قدرت نہ رکھ سکے ، تو اب اجارے پر لینے والا اپنا معاملہ عدالت میں پیش کرے ، اور حاکم سے بیع کے فسخ کا مطالبہ کرے ، یا مکان کو مستاجر کے حوالے کرنے کا مطالبہ کرے تو اس صورت میں حاکم بیع کو نافذ قرار دے گا تاکہ اجارے پر دینے والے کو نقصان نہ پہنچے ۔ کیونکہ اس نے مکان کو کرایے پر دینے سے یہ قصد نہ کیا تھا کہ اس کی ذات کو نقصان پہنچے یعنی یہ کہ اس کی ذات دین میں محبوس رہے ۔ چنانچہ اب حاکم مشتری سے مکان کی قیمت لے کر دین میں ادا کر دے گا۔ البتہ اگر مستاجر کرایہ کی رقم پیشگی دے چکا ہے تو اولاً مستاجر کی رقم مکان کی قیمت سے ادا کی جائے گی اس کے بعد دائن کا دین ادا کیا جائے گا ۔ اور مستاجر پر اس وقت تک کا کرایہ واجب ہوگا ۔ جس وقت تک حاکم نے مکان اس کے قبضہ سے نکال کر مشتری کو نہ دیا ہوگا ۔ معلوم ہوا کہ اجارے کا فسخ ہونا بیع کے نفاذ کے حکم کی وجہ سے ضمناً ثابت ہوگا ۔ بالارادہ اجارہ فسخ کیا جانا موجود نہ ہوگا ۔

خلاصہ یہ کہ دین کا اقرار کرنے والا اپنے نفس کے حق میں ذمہ دار ہونے میں تصرف کرنے والا متصور ہوگا ۔ پھر یہ اقرار اس حد سے متجاوز ہو کر مستاجر کے حق پر بھی اثر

انداز ہوگا ۔ اور مستاجر کا حق نفاذ بیع کے حکم کے بعد باطل ہوگا ۔ اسی وجہ سے اجارے پر دینے والے کے اقرار کی طرف منسوب نہ ہوگا ۔ تاکہ اس کے اس فعل کو اقرار علی الغیر کہا جا سکے ، اسی لئے آجر کا اقرار صحیح تصور کیا جائے گا ۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ آجر کا اقرار مستاجر کے حق میں صحیح نہ ہوگا ۔ اور حاکم کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ بیع کو نافذ کرکے اجارے کو باطل کرے الا یہ کہ مستاجر آجر کے اقرار کی خود ہی تصدیق کر دے ۔ گویا ان دونوں ائمہ کے نزدیک اجارے پر دینے والے کا اقرار ، اقرار علی الغیر کے درجہ میں ہے جس سے مستاجر کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس بنا پر یہ اقرار صحیح متصور نہ ہوگا ۔

اسی پر آپ زوجہ کے اپنی ذات پر کسی کے حق میں دین کے اقرار کو تصور فرمالیں کہ زوجہ کے اقرار سے زوج کو اگرچہ ضرر پہنچے گا ۔ لیکن چونکہ زوجہ کو اپنی ذات میں کسی ذمہ داری لینے کے تصرف کا حق حاصل ہے ، ، چنانچہ دین کے اقراز کے بعد حاکم اس کو عدم ادائی دین کی صورت میں قید کر سکتا ہے لیکن یہ اقرار بنفسہ قید کرنیکی علت نہ ہوگا بلکہ علت کی علت ہوگا اور اصول فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ حکم علت کی جانب منسوب ہوتا ہے علت کی علت کی جانب منسوب نہیں ہوا کرتا ۔

اسی طرح جس شخص کو مدیون ہونے کی وجہ سے قید کر دیا گیا ہو ۔ اور وہ اقرار کرے ۔ حاکم کو یہ ثابت ہو جائے کہ واقعی مفلس ہے ، اور اس وجہ سے اس کو آزاد کر دے اگرچہ اس عمل سے دائن کو ضرر پہنچے گا ، کیونکہ اس کے دین کا ضائع ہو جانا لازم آئے گا ۔ لیکن محبوس کا ایسا اقرار اولاً اس کے اپنے ذمہ کی طرف رجوع کرے گا ۔ پھر اس ذمہ کی مشغولی کے بعد یہ ظاہر ہوگا کہ وہ مفلس ہے ۔ اور اس افلاس کا یہ اثر ہوگا کہ قید سے اس کو آزاد کر دیا جائے گا ۔ چنانچہ اس طرح دائن کا ضرر اس کے اقرار کی طرف بلاواسطہ منسوب نہ ہوگا ۔ یہ اس دلیل کا خلاصہ ہے جس کو کتاب الزیادات میں بیان کیا گیا ہے ۔

مبسوط میں جس باب میں ، اپنی ذات اور غیر کی ذات پر اقرار کے مسائل بیان کئے گئے ہیں ۔ اس میں کہا گیا ہے ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ فلاں شخص کے اور فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار روپیہ قرض ہیں ۔ اور دوسرے مقرلہ ، نے (اپنے دین سے) انکار کر دیا تو اب مقر کے ذمہ نصف رقم واجب ہوگی ، اس لئے کہ مقر نے اپنے ذمہ اقرار کے ساتھ دوسرے شخص کے حق میں بھی اقرار کیا تھا ۔ اور ایک ہزار کی مقدار میں

دوسرے کو شریک قرار دیا تھا ، لہذا اس کی اپنی ذات کے حق میں تو اس کا اقرار صحیح ہوگا ، لیکن دوسرے کے حق میں صحیح نہ ہوگا ۔

ایک شخص نے ایک ایسے غلام پر دعوی کیا جو کسی دوسرے کے قبضہ میں تھا ۔ اور کہا کہ یہ غلام میرا ہے ۔ اور مدعی کے پاس اس دعوی پر پیش کرنے کے لئے شہادت نہ تھی بلکہ اس نے مدعی علیہ سے حلف لینے کا مطالبہ کیا ۔ اور مدعی علیہ نے قسم سے انکار کر دیا ۔ تو مدعی کے حق میں غلام کا فیصلہ کر دیا جائے گا ۔ اب اگر یہ مدعی علیہ اس کے بعد یہ اقرار کرے کہ غلام مدعی ھی کا تھا ، تو اس کا یہ اقرار قابل قبول نہ ہوگا ، کیونکہ اب مدعی علیہ کا اقرار دوسرے شخص کے ملکیت پر ہوگا ۔ لیکن اس پر کوئی ضمان بھی عائد نہ ہوگی ، کیونکہ اس نے اول (یعنی مدعی) کی کوئی شئی ضائع نہیں کی ہے ، بلکہ (قسم سے انکار کرکے) اپنی ذات کو محفوظ رکھا ۔ اور حاکم کے حکم سے مدعی کو اس کا حق سپرد کر دیا ۔ چنانچہ حاکم کا حکم مقر کے لئے ضمان کا سبب نہ ہوگا ۔

اسی قاعدے کے تحت مجلہ کی دفعہ (۱٦٤٢) کا یہ مسئلہ ہے ، ایک شخص نے میت کے موجودہ ترکہ میں اس کے وارث کی موجودگی میں میت پر اپنے دین کا دعوی کیا ، اور اپنے دعوی کے ثبوت میں شہادت پیش کر دی ۔ (اس شہادت کی بنا پر اس کے حق میں (عدالت سے فیصلہ کر دیا گیا) تو یہ فیصلہ دیگر تمام ورثاء کے حق میں مؤثر ہوگا ، اور دیگر ورثاء کو یہ حق نہ ہوگا کہ مدعی سے یہ مطالبہ کریں کہ وہ عدالت میں دوبارہ شہادت پیش کرے ۔ لیکن اگر میت پر یہ دین کسی ایک وارث کے اقرار سے ثابت ہوا ہو تو اس صورت میں اقرار کرنے والے وارث کے حصہ تک ھی دین کا اقرار محدود ہوگا ۔ دیگر ورثاء پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا ۔ چنانچہ اگر میت کا متروکہ سو روپیہ تھا اور میت کے دو وارث تھے ، ان میں سے ایک شخص نے میت پر کسی کے دین کا اقرار کیا ، اور دوسرے وارث نے انکار کر دیا ، تو اب اقرار کرنے والے کے حصہ سے مبلغ (۲۵) روپیہ دائن کو ادا کر دیئے جائیں گے ۔ اور (۲۵) روپیہ اقرار کرنے والے وارث کا حق رہے گا ۔ اور باقی نصف پچاس روپیہ انکار کرنے والے وارث کے ہونگے ، اور اگر میت کے دو بیٹوں میں سے ایک نے میت کے ایک تیسرا بیٹا موجود ہونے کا اقرار کیا ۔ اور دوسرے بیٹے نے انکار کر دیا ۔ تو مقر کے حصہ سے مقرلہ کو ایک ثلث دلایا جائے گا ، فقیہ ابواللیث اور ابن ابی لیلی کا قول یہی ہے ، اور اسی قول کو مجلۃ الاحکام کی مذکورہ دفعہ میں اختیار

کیا گیا ہے۔ هدایه وغیره کتب فقه میں بھی اس قاعدے کے جزئیات مذکور هیں ، مثلاً ایک شخص کے باپ کا انتقال ھوا اس شخص نے کسی دوسرے شخص کے حق میں یه اقرار کیا که یه بھی میت کا بیٹا ہے ، تو اس اقرار سے مقرله کا بیٹا ھونا ثابت نه ھوگا ، کیونکه اس اقرار سے غیر پر نسب کا بار ڈال دینا لازم آتا ہے ، اور اقرار نسب علی الغیر جائز نہیں ھوتا ۔ البته مقرله اقرار کننده کے حصه میں بحیثیت وارث شریک ھو جائے گا ۔ کیونکه مقر کا اقرار اپنی ذات کے حق میں صحیح ھوگا ۔ اس لئے که ایک انسان کو اپنی ذات کے حق میں اقرار کر لینے کا حق حاصل ہے ، اور اس طرح کی تمام صورتوں میں یه جائز ہے که ایک اعتبار سے اقرار صحیح ھو اور دوسرے اعتبار سے صحیح نه ھو ، ۔ مثلاً ایک شخص نے غلام خریدا ، اس کے بعد یه اقرار کیا که بائع نے فروخت کرنے سے قبل غلام آزاد کر دیا تھا تو غلام کی آزادی میں اس کا اقرار صحیح ھوگا ، لیکن بائع سے قیمت واپس لینے میں اس کا اقرار قابل اعتبار نه ھوگا ۔ (بدائع کتاب الاقرار) ۔

اگر ایک رهن رکھنے والا شخص مرهون کے متعلق یه اقرار کر لے که وه فلاں شخص کی چیز ہے ، تو رهن لینے والے پر اس کا کوئی اثر نه ھوگا ۔ اور جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے ، اس کو اختیار ھوگا که دین کو ادا کرکے مرهون چھڑا لے ، اور پھر رهن سے دین میں ادا کی ھوئی رقم وصول کرلے ، یا یه که رهن کی قیمت راهن سے لے لے ۔ اسی طرح مجله کی دفعه (۱۳۸۴) کے مسائل بھی اسی قاعدے کے جزئیات هیں ۔ ان کے ماسوی دیگر کثیر مسائل اس قاعدے میں مندرج هیں جن کی تعداد کا شمار کر لینا (اس مقام پر) ممکن نہیں وضاحت کے لئے اسی قدر بیان (غالباً بہت) کافی ھوگا ۔

بینه کے متعلق یه سمجھ لینا بھی ضروری ہے که بعض درجات ان کے ایسے ھوتے هیں جن میں ان کے ذریعه صادر شده فیصله عامة الناس کے حق میں نافذ شده متصور ھوتا ہے۔ مثلاً حریت (اصل آزادی) نسب ، نکاح ، غلام کا آزاد کرنا ، غلام کا مدبر کرنا لونڈی کا ام ولد ھونا (یه تمام ایسے معاملات هیں جن میں ایک مخصوص واقعه کا حکم تمام دیگر معاملات میں مؤثر ھوگا) ۔ تفصیل کے لئے باب الاستحقاق ملاحظه ھو ۔ اور کبھی ایسا ھوتا ہے که بینه کے ذریعه صادر شده حکم تمام افراد انسانی کے حق میں اثر انداز نہیں ھوا کرتا بلکه جس واقعه اور جن افراد کے حق میں حاکم کا فیصله صادر ھوتا ہے ، ان کے حق میں ھی محدود ھوتا ہے ، جیسا که ایک قبضه دار کے استحقاق کا حکم صرف اس کی ذات اور ان لوگوں کے حق میں مؤثر ھوگا جن سے اس مستحق نے ملکیت

حاصل کی ہوگی ، جیسا سابقہ سطور میں بیان کیا جا چکا ہے ، اور کسی میت کے ایک وارث کے مقابلے میں جب دین کا فیصلہ دیا گیا تو یہ فیصلہ میت کے دیگر تمام وارثوں کے حق میں مؤثر ہوگا ۔

یاد رکھیئے کہ اقرار اس وجہ سے حجت ہوتا ہے کہ اس میں اقرار کرنے والے کی ذات پر کسی تہمت کا اندیشہ نہیں ہوا کرتا یہ شہادت کے مقابلے میں (اس اعتبار سے) قوی حجت ہوتا ہے ، لہذا اگر کسی موقعہ پر اقرار اور حجت دونوں جمع ہو جائیں تو ایسے مقام پر اقرار قابل فیصلہ متصور ہوگا ۔ البتہ اگر اس واقعہ میں یہ مقصود ہو کہ حاکم کے فیصلہ کا اثر دوسرے محل تک متجاوز ہو جائے تو اس وقت بینہ کا اعتبار کرنا لازم ہوگا ، جیسا کہ استحقاق اور اس کے مشابہہ (معاملات میں) ۔ تاکہ جس پر حکم لگایا گیا ہے اس کو اپنے بائع سے اقرار کا رقم کے واپس لینے کا حق حاصل ہو سکے ۔ رہا یہ شبہ (کہ آپ نے بینہ کے مقابلے میں اقرار کو حجت قاصرہ قرار دیا ہے ، اس کا جواب یہ ہے کہ) ۔ اقرار کا حجت قاصرہ (ضعیفہ) ہونا اقرار کے قوی ہونے کے منافی نہیں ہے ۔ جس طرح کہ بینہ کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا اثر دوسرے محل تک متجاوز ہو جاتا ہے اقرار کے حجت ضعیفہ ہونے کا مخالف نہیں ہے ، کیونکہ دونوں امور کی علتیں دو مختلف اعتبار سے ہیں جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا جا چکا ہے ۔

دفعہ : ۹> ((آدمی اپنے اقرار سے پکڑا جاتا ہے)) ۔

انسان سے اس کے اقرار کے بموجب مؤاخذہ کیا جائے گا ۔ فتح القدیر میں کہا گیا ہے:
اقرار کی بہت سی خوبیاں ہیں ان کے منجملہ ایک خوبی یہ ہے کہ لوگوں کا جو کسی کے ذمہ پر واجب ہوتا ہے وہ اقرار کرنے والے سے ساقط ہو جاتا ہے ، دوسرے یہ کہ مقر کے حق میں بدگوئی سے لوگوں کی زبان بند ہو جاتی ہے ، تیسرے یہ کہ محنت کرنے والے کو اس کی محنت کا حق مل جاتا ہے اور صاحب حق کو نفع حاصل ہو جاتا ہے ، چوتھے یہ کہ خالق (کائنات) کی رضا کا مستحق ہو جاتا ہے ، اور یہ آخری امر سب سے زیادہ عظیم الشان ہے ۔ نیز یہ کہ اقرار کرنے والا لوگوں کی نظر میں ایک پسندیدہ شخصیت قرار پا جاتی ہے ، اقرار کا لفظ ,, افعال ,, وزن پر ہے اور ((قرالشئی)) کے محاورے سے ماخوذ ہے ۔ یہ جملہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کہ کوئی شئی اپنے مقام پر ثابت (وبرقرار ہو) چنانچہ اقرار کے ذریعہ ایک متزلزل شئی اپنی جگہ ثابت و مستقر ہو جاتی ہے ۔ اور

شرعاً اقرار کے معنی یہ ھیں کہ انسان کسی دوسرے کے حق کو اپنی ذات پر واجب ھونے کی اطلاع دے ، یہ اطلاع اگرچہ خبر ھونے کی حیثیت سے بظاھر صدق و کذب دونوں صفات کی محتمل ھوتی ہے اور اس اعتبار سے اس کو حجت نہ قرار دیا جانا چاھیئے۔ لیکن اولاً تو اس کو اس لئے حجت قرار دیا گیا ہے کہ عقل کا اقتضاء یہ ھوتا ہے اقرار کنندہ صادق ھی ہے، کیونکہ عقل کے نزدیک انسان کی سچائی بمقابلہ کذب کے راجح ھوا کرتی ہے، کیونکہ انسان کا دین اور اس کی عقل دونوں اس بات پر آمادہ کرتے ھیں کہ وہ صدق اختیار کرے اور جھوٹ سے پرھیز کرے ، اس لئے انسان اپنی ذات کے حق میں اقرار کے سلسلے میں ظاھراً صادق القول ھی ھوا کرتا ہے، اس بنا پر اس کے اقرار کا قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ھو جاتا ہے۔ دوم یہ کہ شریعت نے بھی اس کے حجت ھونے کا حکم دیا ہے۔ اللہ تعالی فرماتا ہے . ((((فلیملل للذی علیه الحق ولیتق الله ربه ولا یبخس منه شیئاً)) یعنی مدیون جس پر کسی کا حق ھو اس کو چاھیئے کہ (وثائق نویس سے) اس حق کا املا کرا دے اور اس میں کچھ بھی کمی نہ کرے ، بس یہی اقرار ہے جو اس کے لئے اس کی اپنی شہادت (متصور) ھوتی ہے ، (خلاصہ یہ کہ) اللہ تعالی نے اس شخص کو جس پر کسی کا حق ھو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اس حق کو تحریر کرا دے۔ (جس سے معلوم ھوا کہ تحریر کرا دینے کے بعد یہ حق اس کے ذمہ ثابت کیا جا سکے گا) کیونکہ اگر ایسا نہ ھوگا تو پھر تحریر کرا دینے کا حکم دیا جانا بے فائدہ ھوگا۔ اور یہ تحریر ھی انسان کا اقرار ھوگا (کہ فلاں شخص کے ذمہ فلاں کا اتنا دین ہے) ۔

نیز اللہ تعالی نے حق کو پوشیدہ کرنے سے منع فرمایا ہے، ارشاد ہے ((فلیتق الله ربه ولا یبخس منه شیئاً)) یہ حکم اس امر کی دلیل ہے کہ جس شئی کا انسان اقرار کرے گا وہ اس کے ذمہ لازم ھوگی ، اور فرمایا ہے ((أ اقررتم واخذتم علی ذلکم اصری قالوا اقررنا)) چنانچہ اگر اقرار حجت نہ ھوتا تو اللہ تعالی کی جانب سے (حجت کیلئے) اقرار نہ کرایا جاتا ، اب جب کہ انسان اپنے اقرار سے قابل مؤاخذہ ھو جاتا ہے تو اب اقرار سے اس کا رجوع کرنا جائز نہ ھوگا ، کیونکہ ان دونوں امور میں باھم تناقض ہے۔ چنانچہ اگر زید نے عمرو کے حق میں یہ اقرار کیا کہ عمر کی اس کے ذمہ اتنی رقم دین ہے پھر اس کے بعد اپنے اقرار کے غلط یا خطا ھونے کا دعوی کیا تو اس کا یہ دعوی مسموع نہ ھوگا۔ (خانیہ)
البتہ طلاق کی صورت میں جب کوئی شخص کسی مفتی کے فتوی کی بنیاد پر طلاق کا اقرار کرے ، اس کے بعد معلوم ھو کہ طلاق واقع نہ ھوئی تھی ، تو ایسی صورت میں دیانۃً طلاق واقع متصور نہ ھوگی ، جیسا کہ جامع الفصولین میں کہا گیا ہے اور قنیہ میں اس

کی صراحت موجود ہے ۔ (ماخوذ از منح آخر کتاب الاقرار) ۔

ایک شخص نے زید کے حق میں اپنے اوپر ایک ہزار روپیہ دین ہونے کا اقرار کیا ، اس کے بعد کہا کہ یہ رقم میں زید کو ادا کر چکا ہوں ۔ تو اب اس امر پر غور کرنا ہوگا کہ مقر نے اسی اقرار کی مجلس میں ادائی کا دعوی کیا ہے ، اگر ایسا ہے تو اس کا یہ (ادائی کا) دعوی معتبر نہ ہوگا ، لیکن اگر کسی دوسرے موقعہ پر ایسا کہا تو یہ قول معتبر ہوگا ۔ اقرار میں اس وقت تناقض ثابت ہوتا ہے جب کہ حاکم کے حکم یا شرع کی جانب سے اقرار کی تکذیب نہ کی جا رہی ہو ، مثلاً ایک شخص نے کسی دوسرے کے قبضہ میں کسی مخصوص شئی پر اپنا حق ظاہر کیا ۔ قابض نے کہا کہ یہ شئی فلاں کی تھی میں نے اس سے خریدی ہے اور استحقاق ظاہر کرنے والے نے اپنا حق ثابت کر دیا جس کے بعد حاکم نے اس کے حق میں فیصلہ دے دیا ، تو اب مشتری اپنے بائع سے مبیع کی قیمت واپس لے گا ۔ اور مشتری کا اپنے بائع کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اس کی ملکیت تھی اس واپسی کے حق کے لئے مانع نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ قول حاکم کے حکم کی بنا پر جھوٹا قرار پا گیا ، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۵۸۷) اور (۱۶۵۴) ۔ اسی طرح اگر بائع اور مشتری کا مبیع کی قیمت میں اختلاف ہوا ۔ مشتری نے کہا قیمت ایک ہزار تھی ، بائع نے کہا دو ہزار تھی ، بائع نے شہادت کے ذریعہ اپنا دعوی ثابت کر دیا جس کی بنا پر حاکم نے اس کے حق میں دو ہزار کا فیصلہ کر دیا ، تو اب اگر کسی شفیع نے اس شئی پر شفعہ کا دعوی کیا تو شفیع کو اس کی قیمت دو ہزار ادا کرنا ہونگے ، اور مشتری کے ایک ہزار کے اقرار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ کیونکہ حاکم کے حکم سے یہ اقرار جھوٹا قرار پا گیا ۔

اسی طرح اگر زید نے عمرو پر عقد کفالہ کے ذریعہ کسی معین رقم کا دعوی کیا ، اور عمر نے اس دعوی سے انکار کر دیا ۔ لیکن زید نے اپنے دعوی کو شہادت سے ثابت کر دیا ۔ چنانچہ عمرو کو حکم دیا گیا کہ وہ یہ مکفولہ رقم زید کو ادا کر دے ، تو عمرو کو اس رقم کی ادائی کے بعد یہ حق حاصل ہوگا کہ یہ رقم اصل (مکفول) سے وصول کر لے ، اور اب عمرو کے کفالت سے انکار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ، کیونکہ حکم حاکم نے اس کی تکذیب کر دی ۔

فتاوی ہندیہ کے باب الاستثناء والرجوع : میں مذکور ہے ، ایک شخص نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ پر ایک ہزار واجب نہیں ہیں بلکہ صرف پانچ سو روپیہ ہیں ۔

تو اب اس شخص پر ایک هزار واجب هوں گے ، اور اگر یه کہا که فلاں کا میرے ذمه ایک روپیه کھرا واجب نہیں ہے بلکه کھوٹا واجب ہے تو اس پر کھرا روپیه ادا کرنا لازم هوگا ، یہی حکم اس صورت میں ہے جب که ، عمده اور خراب کا لفظ استعمال کرے -

قاعده یه ہے که جب کوئی شخص اپنے کلام میں یه طرز اختیار کرے ((نہیں بلکه)) اور اس کا استعمال دو رقموں کے درمیان کیا گیا هو تو اگر مقرله دو هیں تو اس صورت میں دونوں رقمیں اس کے ذمه واجب هو جائیں گی ، خواه ان رقموں کی جنس متحد هو یا مختلف هو ، اور اگر مقرله ، فرد واحد ہے تو ایسی صورت میں اگر دونوں مال مختلف جنس کے هیں تو دونوں اس کے ذمه پر واجب هونگے ، اور اگر دونوں متحد الجنس هیں تو اب جو ان دونوں میں افضل هوگا وه واجب هوگا ، (فتاوی ظهریه) -

اور جس اقرار کی تکذیب شرع کی جانب سے هو اس کی مثال یه ہے که : اگر ایک شخص نے اپنی حامله بیوی کو یا جس کے بچه پیدا هو چکا ہے طلاق دی اور کہا که میں اس سے همبستر نه هوا تها - تو اس شخص کو یه حق حاصل هوگا که طلاق سے رجوع کر لے ، اس لئے که جب حمل واضح هو چکا تها اور زوجه کے پورے چھ ماه بعد بچه پیدا هوا یا اس مرد کی زوجیت میں رهتے هونے چھ ماه بعد بچه پیدا هوا تو اِس بچے کا نسب اس شخص سے شرعاً ثابت هو چکا ، لہذا اُس کا یه کہنا که میں نے زوجه سے همبستری نه کی تهی شرعاً جھوٹ هوگا ، چنانچه (اس مسئلے میں) شریعت نے اس کے قول کی تکذیب کر دی اس مقام پر یه سوال کیا جا سکتا ہے که میں نے عورت سے همبستری نہیں کی تهی ، یه صحبت نه کرنے کی صریح دلیل ہے ، اور نسب کا ثبوت دلالةً ثابت هوا ہے - اور صریح نص دلالت نص سے زیاده قوی هوتی ہے - اس کا جواب یه ہے که شارع کی جانب سے دلالت بندی کی صراحت زیاده قوی متصور هوتی ہے ، مجله کے دفعه (۱۱۲۷) کا مسئله اس قاعدے پر مبنی ہے -

باقی رها یه امر که اقرار کی صحت کے شرائط اور اس کے ارکان کیا هیں - اور کس قسم کا کلام اقرار متصور هوگا - اور کس قسم کا متصور نه هوگا - کس کے لئے صحیح متصور هوگا کس کے لئے نه هوگا - کس کی جانب سے هو سکے گا اور کس کی جانب سے نه هو سکے گا ، ان تمام تفصیلات کیلئے مجله هذا کی (دفعات) کتاب الاقرار کا مطالعه فرمائیں -

دفعہ :۸۰((تناقض کی صورت میں حجت ، حجت باقی نہیں رہتی ۔ لیکن اس سے حکم حاکم متأثر نہیں ہو سکتا ۔ مثلاً دونوں گواہ اپنی شہادت سے پھر گئے ، تو ان کی شہادتیں حجت تو نہیں رہیں ، لیکن اگر قاضی نے ان کی شہادتوں کی بنا پر پہلے کوئی حکم دے دیا ہوگا ، تو یہ حکم ان (گواہوں) کے پھر جانے سے باطل نہیں ہو جائے گا ، بلکہ صرف اتنا ہوگا کہ دونوں گواہوں پر ضمان عائد کیا جائے گا))۔

حجت کا لفظ فقہاء کی اصطلاح میں بینہ اور اقرار دونوں پر استعمال کیا جاتا ہے ، لیکن اس دفعہ کی عبارت میں حجت کے لفظ سے محض بینہ (گواہان) مراد ہیں ۔ کیونکہ اقرار تناقض کے باوجود بھی حجت قرار پا جاتا ہے ، جس کو آئندہ دفعہ میں بیان کیا گیا ہے ۔ تناقض کے یہ معنی ہیں کہ دو کلام باہم اس درجہ مختلف ہوں ، کہ ایک کلام کو صادق تصور کرنے سے دوسرے کلام کا کاذب ہونا لازم آ جائے ۔ لہذا یہ تناقض کلام کو حجت قرار دینے سے مانع ہو جائے گا ۔ اور ایسی حالت میں کلام حجت نہ رہے گا ۔ اور یہ امر پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شاہدوں کی شہادت کے بعد ان کا شہادت سے رجوع کر لینا تناقض ہے ۔ یہ ایسا ہوگا جیسا کہ شاہدین اس طرح کہہ رہے ہوں ((ہم شہادت دیتے ہیں اور شہادت نہیں دیتے)) لہذا ان کا اول کلام اور دوسرا کلام (یعنی رجوع) درجہ میں دونوں مساوی ہونگے ۔ یعنی اول کلام دوسرے کلام سے اور دوسرا کلام اول کلام سے افضل و اولی تصور نہ کیا جائے گا ۔ (کسی کو کسی پر کسی صفت میں ترجیح نہ

ہوگی) اس لئے دونوں کلام باہم متناقض ہونگے ، البتہ اگر رجوع کر لینے سے قبل ان کی شہادت کی بنا پر حاکم اپنا فیصلہ دے چکا ہے ، تو اب رجوع کرنے کے بعد یہ فیصلہ اپنی جگہ قائم رہے گا منسوخ نہ کیا جاسکے گا، چنانچہ یہ دفعہ دو فقروں پر مشتمل ہے ، اول فقرے کا خلاصہ یہ ہے کہ متناقض کلام حجت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ دوسرے کا خلاصہ یہ ہے کہ جب فیصلہ کیا جا چکا ہو تو پھر دیا گیا حکم تناقض کی بنا پر منسوخ نہ ہو سکے گا ۔ لہذا دوسرا فقرہ درحقیقت اول فقرے سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کا دفعیہ ہے ۔ (یعنی فقرۂ ثانیہ فقرۂ اولی کا استدراک ہے) استدراک کے یہ معنی ہیں کہ متکلم کے طرز کلام سے سامع کے ذہن میں کسی قسم کا شبہ یا سوال پیدا ہو جائے ، اور پھر دوسرے کلام کے ذریعہ اس شبہ یا سوال کا ازالہ کر دیا جائے ، چنانچہ یہ (اسدراک کا) طریقہ کتاب اللہ میں بھی موجود ہے ، ارشاد فرمایا ہے ((اسلک یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء)) یعنی اے موسی اپنے ہاتھ کو اپنے گریبان میں داخل کر و وہ بغیر کسی خراب غلت کے سفید ہو کر نکلے گا ، چنانچہ اس آیت میں سبحانہ تعالی نے ((من غیر سوء)) فرما کر اس وہم کا ازالہ فرما دیا کہ ہاتھ سفید ہونا مرض برص یا بہق کی وجہ سے نہ ہوگا ۔ (ممکن ہے کہ تم کو اس کے سفید ہو جانے سے ان علتوں کی بنا پر سفید ہو جانے کا شبہ پیدا ہو جائے)۔ چنانچہ دفعہ ھذا میں جب یہ کہا گیا کہ متناقض کلام حجت نہیں رہتا تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ گواہوں کے شہادت سے رجوع کرنے کے بعد ان کا کلام متناقض ہو جاتا ہے جو حجت نہیں رہتا ۔ لہذا ان کی شہادت کی بنا پر جو حکم دیا گیا ہوگا وہ باطل ہو جائے گا ۔ تو اس شبہ کو دوسرے فقرے سے دفع کر دیا گیا کہ حکم صادر ہو جانے کے بعد اگر ایسا تناقض پایا گیا تو اس پر اس تناقض کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا ۔ بلکہ شہادت سے رجوع کر لینے کے بعد گواہوں پر تاوان لازم آ جائے گا (اور صادر شدہ حکم بدستور قائم رہے گا ۔) ۔

چنانچہ فقہاء کے کثیر اقوال اس قاعدے پر مبنی ہیں ۔ ھدایہ میں ہے : جب قاضی کے فیصلے سے قبل شاھدین اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان کی شہادت باطل ہو جائے گی (حجت نہ رہے گی) کیونکہ کسی حق کا ثبوت حاکم کے حکم پر موقوف ہوتا ہے ، اور حاکم کسی متناقض کلام کے ذریعہ فیصلہ نہیں دے سکتا ۔ اور اس صورت میں گواہوں پر کوئی ضمان بھی عائد نہ ہوگی ۔ ، کیونکہ انہوں نے مدعی یا مدعا علیہ کی کسی شئی کو ضائع نہیں کیا ، لیکن اگر رجوع کا واقعہ حاکم کے فیصلہ کر دینے کے بعد پیش آیا ، تو صادر شدہ حکم باطل نہ ہوگا ۔ (اور گواہوں کے اس متناقض کلام کا گذشتہ

فیصلے پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا) کیونکہ صادر کیا ہوا حکم تناقض کے ذریعہ باطل نہیں کیا جا سکتا ، اور گواہوں پر اس شئی (یا حق) کا تاوان ادا کرنا واجب ہوگا جو انہوں نے اپنی سابقہ شہادت کے ذریعہ ضائع کیا ہوگا ، لیکن اقرار کی صحت کو یہ تناقض مانع نہیں ہوتا ، کیونکہ گواہوں کا اپنی شہادت سے رجوع کر لینا اپنی نفس کے حق میں اقرار کے مترادف ہے ، اور انسان اپنی نفس پر اقرار کر لینے میں متہم نہیں ہوا کرتا ، جیسا کہ بیان کیا گیا ، اس لئے تناقض اقرار پر اثر انداز نہ ہوگا (اس مقام پر ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ) شاھدوں کے فعل (رجوع) سے ان پر ضمان (تاوان) کس طرح عائد کیا گیا ـ کیونکہ انہوں نے اپنے فعل رجوع سے فریقین کی کسی چیز کو ضائع نہیں کیا ، بلکہ شئی یا حق کا ضائع ہونا حاکم کے حکم کی بنا پر واقع ہوا ہے ، لہذا ضائع ہونے کی علت حکم حاکم ہے نہ کہ شاھدوں کا شہادت سے رجوع کرنا ـ البتہ شہادت حکم حاکم کی علت ہے ، اور حکم اپنی علت (حکم حاکم) کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ اس کی علت (رجوع عن الشهادت) کیطرف کیونکہ یہ اصول ہیکہ حکم اپنی علت کیطرف منسوب ہوتا ہے علت کی علت کی طرف منسوب نہیں ہوا کرتا ، اس شبہ کا ازالہ جیسا کہ عنایہ میں کہا گیا ہے ، یہ ہے کہ حاکم کا حکم اگرچہ (فریقین کے حق یا شئی کے) اتلاف کا سبب ہے لیکن اس حکم پر مجبور کرنے والی شئی شاھدوں کی شہادت ہے ، (نہ اس شہادت کا وجود ہوتا نہ حاکم کا حکم صادر ہوتا) لہذا گواہوں کی شہادت ایک امر متعدی قرار پایا اس لئے حکم کی نسبت اس شہادت کی جانب ھی کی جائے گی ـ

شارح مجلہ نے فرمایا ہے : ان شاھدوں کی شہادت نے حاکم کو اس امر پر مجبور کر دیا کہ وہ فریقین کے حق میں فیصلہ کر دے ، تو اب ان کی شہادت علت کی علت قرار پا گئی اور اھل اصول کی اصطلاح میں ایسے امر کو : علت فی حیز السبب کہا جاتا ہے ـ اور جس امر میں یہ شان پیدا ہو جاتی ہے ، وہ اپنے اسم و معنی دونوں اعتبار سے حکم کی علت قرار پاتا ہے ، یہ نہیں سمجھا جاتا کہ وہ محض حکمی اعتبار سے علت قرار دیا گیا ہے ـ کیونکہ یہ ایک ایسا ذریعہ ہوتا ہے کہ جو آخر کار حکم کی بنیاد یہی ہوتا ہے ، (شرح المرأة بحث علت و دیگر کتب) ـ

لیکن شہادت سے (شاھدوں کا) رجوع کرنا حاکم کے اجلاس میں حاضری کے بغیر صحیح نہ ہوگا ، خواہ کوئی حاکم بھی ہو ، کیونکہ شہادت سے رجوع کرنا ، فسخ شہادت ہے ، اور فسخ کیلئے مجلس عدالت شرط ہے (عنایہ) ـ

اگر مشہود علیہ نے (جس پر شہادت دی گئی) ہے ، گواہوں کے رجوع کرنے کا دعوی کیا ، اور یہ مطالبہ کیا کہ گواہوں کو قسم دیکر معلوم کیا جائے ، تو گواہوں پر حلف عائد نہ کی جائے سکے گی اور مشہود علیہ کے وہ گواہ جو اس رجوع پر شہادت دیں گے ان کی شہادت اس متعلق مقبول نہ ہوگی ، البتہ اگر مشہود علیہ نے اس طرح شہادت پیش کی کہ (مشہودلہ) کے گواہوں نے فلاں حاکم کی عدالت میں اپنی شہادت سے رجوع کر لیا ہے اور تاوانْ کا مطالبہ کیا تو ایسی صورت میں یہ شہادت اس وجہ سے مقبول ہوگی کہ شہادت سے رجوع کرنے کا سبب (حاکم کا اجلاس) اپنے مقام پر صحیح ہے ۔

فتح القدیر میں کہا گیا ہے کہ رجوع شہادت کی صحت کیلئے حاکم کی مجلس کے شرط ہونے سے یہ مسئلہ بھی مستخرج ہوتا ہے کہ اگر گواہان نے حاکم کی عدالت کے ماسوی کسی دوسری مجلس میں لوگوں کے سامنے شہادت سے رجوع کرنے کا اقرار کیا اور یہ کہا کہ آپ لوگ ہمارے اس اقرار اور ہمارے ذمہ (۔ اس رجوع کی بنا پر) ضمان کے واجب ہونے کی شہادت دیں ۔ تب بھی ان گواہوں پر ضمان) کا مال واجب نہ ہوگا ، اور ایسے رجوع کی بنا پر اگر شاہدوں پر (ضمان) کے مال کا دعوی کیا گیا تب دعوی بھی قابل سماعت نہ ہوگا ، اور نہ مال لازم ہوگا ، اور اگر یہ اقرار کیا کہ فلاں حاکم کی عدالت میں رجوع کیا ہے ، تب اس کا اقرار صحیح ہوگا ۔ اور اس اقرار کی صحت اس حاکم کے اجلاس میں اقرار کی بنا پر متصور ہوگی ۔ نہ کہ اس حاکم کے اجلاس کے اقرار کی بنا پر جس کے اجلاس میں رجوع کرنے کا اقرار کیا ہے ، اور دو گواہوں نے حاکم کے اجلاس میں رجوع کیا اور پھر اس سے انکار کر دیا ، تو ان دونوں گواہوں کے مقابلے میں دلیل پیش کرکے تاوان ادا کئے جانے کا فیصلہ جائز ہوگا ۔

شارح فرماتے ھیں : ناچیز کا کہنا یہ ہے کہ ، اس تاوان کا (گواہوں پر) لازم ہو جانا، مدعی کے مال (دین یا عین) پر قبضہ ہو جانے کے بعد سے متصور ہوگا یا ہر حالت میں خواہ مدعی نے قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو ؟ ہدایہ میں لکھا ہے کہ گواہ اس وقت ضامن ہونگے جبکہ مدعی نے مال (دین یا عین) پر قبضہ کر لیا ہوگا ، کیونکہ مال کا ضیاع اب ثابت متصور ہوگا ۔ اور فتاوی بزازیہ میں لکھا ہے اور اسی قول پر فتوی بھی ہے کہ تاوان کی ادائیگی اس وقت لازم ہوگی جبکہ حاکم کے حکم کے بعد ایسا ہوا ہوگا ، خواہ مدعی

نے مال مطلوبہ پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ فتاوی بزازیہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ دو شخص نے کسی شخص پر مال کی شہادت دی ۔ اور اس شہادت پر فیصلہ کر دیا گیا ، اس کے بعد مشہود علیہ نے گواہوں پر رجوع کا دعوی کیا اور یہ خواهش کی کہ گواہوں سے حلف لیا جائے ، تو مشہود علیہ کو یہ حق حاصل نہ ہوگا ۔ چنانچہ اس مسئلے میں تفصیل کی ضرورت ہے ، وہ یہ کہ اگر مشہود علیہ نے مجلس عدالت کے ماسوی کسی دیگر مجلس میں رجوع کرنے کا دعوی کیا ہے ، یا دعوی میں اس کی کوئی تفصیل نہیں کی ہے (اس تفصیل سے دعوی مطلق ہے) اور اس دعوے پر شہادت قائم کی ہے تو یہ شہادت مقبول نہ ہوگی ۔ اور اگر شہادت پیش نہ کر سکا ہوگا تو پھر مشہود علیہ پر حلف بھی عائد نہ ہوگی ، کیونکہ اس نے رجوع باطل کا دعوی کیا ہے اور اگر اس نے حاکم کی مجلس میں رجوع کرنے کا دعوی کیا ہے ، اگر اس میں حاکم کے تاوان ادا کرنے کا کوئی ذکر نہ کیا ہو ، تب بھی یہ دعوی صحیح نہ ہوگا ، اور اگر حاکم کی مجلس میں رجوع کرنے اور حاکم کے تاوان ادا کرنے کے فیصلہ کے ساتھ دعوی کیا تو اب یہ دعوی مسموع ہوگا ، اور جب مشہود علیہ نے حاکم کی مجلس اور تاوان کے فیصلے کی تفصیل کے بغیر دعوی کیا ہوگا ، تو اس حالت میں اس کے مقابلے میں (فریق کی) شہادت بھی مسموع ہوگی اور اس پر حلف بھی عائد کی جا سکے گی ، پھر صاحب فتاوی بزازیہ نے اس مسئلہ کو جس عبارت سے بیانً کیا ہے وہ عبارت اس مسئلہ کے ضعف پر دلالت کرتی ہے ، چنانچہ فرمایا ہے : فقہاء کا قول ہے کہ جب مشہود علیہ نے اپنے دعوی میں نہ تو حاکم کی مجلس میں رجوع کرنے کا اظہار کیا ، اور نہ تاوان کے فیصلہ کر دینے کا ، تو یہ دعوی صحیح نہ ہوگا ، اور نہ اس پر شہادت قبول کی جائے گی ، اور قاضیخان نے حاکم کے حکم اور تاوان کے فیصلے پر رجوع کی صحت سے انکار ظاہر کیا ہے ، اس لئے ہم نے اس مسئلے کو مطلق صورت کی شکل میں بیان کیا ہے اور (کسی) قید سے مقید کرنے کو ترک کر دیا ہے ۔ شارح نے فرمایا ہے کہ مشہود علیہ کا محض شہادت سے رجوع کرنے کا دعوی حکم حاکم کے بعد کافی ہوگا ۔ حکم تاوان کے اظہار کی (دعوی) میں ضرورت نہیں ہے ، یہ قید ملحوظ نہ ہوگی مطلقاً دعوی قابل قبول ہوگا) ۔

حاصل یہ ہوا کہ مشہود علیہم کا شہادت سے رجوع کرنے کا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جب کہ ان کا رجوع کرنا مجلس حکم میں ہوا ہو اور حاکم نے دعوی کا فیصلہ سنا دیا ہو ، خواہ مدعی نے مال پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو ، خواہ مال (بصورت)

دین ہو یا کوئی معین شئی ہو، دعوے کی صحت حاکم کے رجوع کے فیصلے اور تاوان کے لازم کرنے (دونوں) پر موقوف نہ ہوگی ، جیسا کہ بزازیہ اور خزانۃ المفتین اور البحرالرائق میں ہے۔ اسی طرح اگر زمین کا مقدمہ ہوگا ، تو باطل شہادت میں حاکم کے شہادت پر فیصلہ کر دینے کے بعد گواہوں پر تاوان لازم آ جائے گا ۔
حاکم کی شہادت پر ،

دفعہ : ۸۱ ((کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصل ثابت نہ ہو اور فرع ثابت ہو جائے مثلاً اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرض ہے۔ اور میں اس کا کفیل (ضامن) ہوں۔ مدیون نے دین سے انکار کر دیا اور دائن نے کفیل کے خلاف دعوی دائر کر دیا ، تو کفیل پر اس دین کی ادائی واجب ہوگی)) ۔

اس دفعہ کا مذکورہ قاعدہ دراصل ایک مشہور قاعدہ کا تتمہ ہے ، وہ مشہور قاعدہ یہ ہے ((کہ جب اصل ساقط ہو جائے گی تو فرع بھی ساقط ہو جائے گی لہذا جب دائن نے اصل سے اپنا دین معاف کر دیا تو اس کی فرع سے یعنی مدیون کے کفیل کا کفیل بھی دین سے بری الذمہ ہو جائے گا ۔ چنانچہ فرع ہمیشہ ساقط ہونے میں اپنی اصل کے تابع ہوا کرتی ہے ، لیکن فرع کے ثبوت میں ہمیشہ یہ صورت نہیں ہوا کرتی ، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصل کے ثابت ہونے بغیر فرع ثابت ہو جاتی ہے ، جیسا کہ دفعہ مذکورہ کے قاعدے کی مثال میں واضح کیا گیا ہے ، کیونکہ مدیون کا دین اصل ہے ، اور کفیل پر دین اس کی فرع ہے ، اور صورت مذکورہ صدر میں فرع تو ثابت ہو گئی لیکن اصل ثابت نہ ہوئی ، اس لئے کہ کفیل نے خود اپنی نفس پر اقرار سے ذمہ داری لی ہے ، اور اقرار کا اثر محض کفیل کی ذات تک محدود رہے گا ، اصل کی طرف متجاوز نہ ہوگا ، یہی (مسئلہ) دفعہ (۴۸) کے قاعدے کی مثال بھی ہے ، لیکن محض کفیل کی ذات پر دین کا لازم ہونا

اور اصل پر نہ ہونا۔ اس وقت ہوگا جبکہ کفیل نے مطلقاً یہ کہا ہو کہ میں اس قسم کا کفیل ہوں۔ جیسا کہ مثال کی عبارت میں مذکور ہے ، لیکن اگر کفیل نے یہ کہا کہ میں اس کے (اصل کے) کہنے سے کفیل ہوا تھا ، اور اس کو ثابت بھی کر دیا ، یا اصل (مدیون) نے اس کا اقرار کر لیا تو پھر اصل بھی دین کے معاملے میں ماخوذ ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ پر خلع کا دعوی کیا۔ اور عورت نے خلع سے انکار کیا ، تو عورت شوہر سے بائنہ ہو جائے گی ، لیکن خلع کا مال دینا لازم نہ ہوگا ، حالانکہ (خلع کا مال) اصل ہے اور خلع اس کی فرع ہے۔

دفعہ : ۸۲ ((اگر کوئی بات کسی شرط پر معلق ہو تو شرط کے ثبوت پر وہ بات ثابت ہو جائیگی))۔

شرط اپنے مصدر ی معنی کے اعتبار سے ((شرطت علیه شرطاً)) سے ماخوذ ہے ،(اسی طرح کہا جاتا ہے) ((اشترطت علیه)) یعنی میں نے اس پر شئی کو لازم کر دیا ، یہ لازم کرنا ، بیع وغیرہ عقود میں ہوا کرتا ہے ، حدیث میں منقول ہے کہ : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور پھر اس میں شرط مقرر کرنے سے منع فرمایا ہے : شرط کی جمع شروط ہے اور (شرط) کی جمع ((اشراط)) آتی ہے (یعنی حسب قواعد جو لفظ شین کے فتح اور ، راء ، کے سکون کے ساتھ ہے اس کی جمع شروط : کی صورت میں آتی ہے ، اور جو لفظ شین کے فتح اور ، راء ، کے فتح کے ساتھ ہے ، اس کی جمع اشراط کی صورت میں آیا کرتی ہے) جس کے معنی علامت و نشانی کے ہیں ، چنانچہ حدیث میں (اشراط الساعة) کا جملہ مروی ہے ' جس کے معنی علامت قیامت ہیں۔

اور (فقہاء کی اصطلاح میں) عقود میں کلام کو کسی صفت یا حال یا استثناء یا بلفظ (علی أن) یا (بشرط کذا) کے الفاظ سے مقید کر دینا شرط کہلاتا ہے ، کیونکہ یہ قید اس کلام کے حکم کی شرط ہو جاتی ہے اور مقید مشروط کہلاتا ہے ، مثلاً ایک شخص نے کہا میں نے اپنے وقف کی آمدنی فقراء علماء ، کی بہبود کیلئے مقرر کر دی (یا کہا) اگر میں بحالت سواری مکان میں داخل ہوا تو میرا غلام آزاد ہوگا ، یا کہا کہ تمہارا جو دین زید پر ہے اس کا میں اس وقت تک کفیل ہوں جبتک وہ شہر میں مقیم ہے یا کہا ، میں نے ایک کمرے کے علاوہ یہ مکان تم کو کرایہ پر دیا۔ یا کہا کہ میں تم کو یہ

رقم بطور مضاربت (شرکت) تم کو اس شرط پر دیتا ہوں کہ تم کوفہ میں تجارت کرو گے (فقط)یا میں نے یہ شئی اس شرط پر تمہارے ہاتھ فروخت کی کہ تم اس کے سلسلے میں کفیل دے دو ، یا اسی کی مثل دیگر قیود لگائی گئیں تو وہ تمام شروط کہلائیں گی ـ

شرع کی اصطلاح میں وہ خارجی امر جس پر مشروط کا وجود موقوف ہو لیکن علت جیسی تاثیر نہ کرتا ہو ، اور نہ سبب کی مانند مؤثر ہو سکتا ہو ، اس کو شرط کہتے ہیں ـ (سبب کی مانند مؤثر نہ ہوتا ہو اس کے مطلب یہ ہیں کہ جس طرح سبب اپنے مسبب تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جاتا ہے شرط میں ایسی تاثیر نہ ہو) مثلاً نماز کے لئے وضو شرط ہے ، شاہدین نکاح کے لئے شرط ہیں ـ علماء اصول کی اصطلاح میں اس کو شرط محض کہتے ہیں ، چونکہ مشروط کی صحت اس (شرط) پر موقوف ہوتی ہے ـ اس لئے شرط کا معدوم ہونا مشروط کے معدوم ہونے کو مقتضی ہوتا ہے ، اور لغت کے اعتبار سے جو کلام (عربی کے) حرف شرطیہ سے مقید کر دیا گیا ہو اس کو شرط کہتے ہیں جیسا کہ لفظ (ان) اور اس کے مترادف دیگر الفاظ یا لفظ (کلما) ـ مثلاً اس طرح کہا جائے : اگر تو مکان میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے ، یا (ان) شرطیہ کا معنی (اس لفظ کے استعمال کے بغیر) کلام میں پیدا ہو جائے مثلاً کہا جائے : وہ عورت کہ جس کے ہمراہ میں نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے ، اس کلام میں اسی طرح تعلیق (شرط لگا دینا) موجود ہے (جس طرح لفظ ,, ان ،، کے استعمال سے لگائی جاتی) یعنی ایک جملہ کے مضمون کا حصول دوسرے جملے کے مضمون کے حاصل ہونے پر موقوف ہے ـ (کیونکہ) مذکورہ کلام میں یہی امر مقصود ہے ـ

معلق علے الشرط اور مقید بالشرط کا فرق

معلق علی الشرط و مقید بالشرط میں فرق یہ ہے کہ جو فعل شرط سے مقید ہوگا اس میں فعل فوراً عدم سے وجود میں آ جائے گا ، لیکن جو فعل شرط پر معلق ہوگا اس کا حکم شرط کے موجود ہونے تک موقوف رہے گا (وجود میں نہ آئے گا) کیونکہ اگر شرط کے وجود سے پہلے حکم کے موجود ہو جانے کا حکم دے دیا گیا ، تو لازم آئے گا کہ مشروط اپنی شرط کے وجود سے پہلے وجود میں آگیا ، اور یہ صحیح نہیں (کیونکہ پھر کلام شرطیہ اور غیر شرطیہ دونوں درجہ میں مساوی ہو جائیں گے اور شرط کا عمل لغو قرار پا جائے گا) ـ اس کی مزید تحقیق اس دفعہ کے آخری حصہ میں آ رہی ہے ـ

اس تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ عقود یا تو شرط پر معلق ہو نگے یا شرط سے مقید ہونگے ۔ چنانچہ جو عقد شرط پر معلق ہو اس شرط کے لئے ضروری ہے کہ شرط کے وقت معدوم ہو اور آئندہ وجود میں آنے کا احتمال قائم ہو تاکہ دفعہ ھذا کی عبارت (المعلق بالشرط) کا معنی صحیح قرار دیا جا سکے ، کیونکہ اگر شرط محقق الوجود ہوئی تو پھر اس کو معلق کرنا نہیں کہا جا سکتا بلکہ تنجیز (فوری حکم لگانا) کہا جائے گا ، مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ سے کہا ، اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تجھے طلاق ہے ، تو اس صورت میں فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ، اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے ایسے مدیون سے جس پر واقعی دین تھا ، کہا : اگر تیرے ذمہ پر ایک ہزار روپیہ میرا دین ہے تو میں نے تم کو معاف کیا ۔ تو اب یہ مدیون فوراً بری الذمہ ہو جائے گا ۔ اس لئے کہ ان صورتوں میں فوراً حکم لگانا مقصود متصور ہوگا ، اسی طرح ایک دوکان واقعی (کسی شخص کی) ملکیت میں تھی اور اس شخص نے کہا کہ اگر یہ دوکان میری ملکیت ہے تو میں نے اس کو وقف کر دیا تو دوکان اسی وقت سے موقوفہ ہو جائے گی ۔

اور جس صورت میں ایسی شرط لگائی گئی ہو کہ جس کا وجود میں آنا محال ہو تو ایسی تعلیق باطل ہوگی ۔ مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ سے کہے : اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہو جائے تو تجھے طلاق ہے ، چنانچہ دفعہ ھذا کی یہ عبارت ((المعلق بالشرط)) کا یہ معنی ہے کہ شرعاً جس شرط پر معلق کرنا صحیح ہو اس پر معلق کیا جائے ۔

درمختار میں اس کا ضابطہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ جن عقود میں حق کے ساقط کر دینے کا معنی موجود ہے اور تملیک (مالک بنا دینے کا) معنی نہیں ہے ، جیسا کہ عقد طلاق یا اعتاق وغیرہ ۔ لیکن (کسی کو) بری الذمہ کر دینا (ساقط کر دینے والے امور (میں) داخل نہیں ہوگا ۔ کیونکہ بعض اعتبار سے اس میں تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں ۔ یا جو عقود ایسے ہیں کہ انسان کے ذمہ لازم ہو جاتے ہیں جیسے نذز کا مان لینا تو ایسے عقود کا شرط پر معلق کر دینا مطلقاً صحیح ہوگا ، خواہ جس شرط پر ان کو معلق کیا گیا ہے وہ شرط ان کے مناسب ہو یا غیر مناسب ہو ۔ یعنی عقد کے مقتضی کے موافق ہو یا نہ ہو ۔ مثلاً ہوا کے چلنے پر معلق کر دیا جائے ، کتاب کی مثالوں میں غور کرنے سے یہ معنی واضح ہو جاتا ہے ۔ اور جن عقود میں آزادی اجازت کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ غلام کو تجارت کی اجازت دے دینا یا کسی کو وکیل بنا دینا یا ولایت کا سپرد کر دینا ، یا حاکم و امیر مقرر کرنا، یا معزول کر دینا ، کفیل دینا ، کفالت سے بری کر دینا یا جن عقود

میں کسی کام پر آمادہ کرنا ، جوش دلانا مقصود ہوتا ہو ، تو ان امور میں ایسی شرطوں پر معلق کرنا صحیح ہوگا جو ان عقود کے مناسب ہوں ۔ جیسا کہ آقا اپنے غلام سے کہے کہ فلاں شخص پر جو میرے ایک ہزار روپیہ قرض ہیں اگر تو ان کو وصول کرے تو تجھ کو تجارت کی اجازت ہے ، یا بادشاہ وقت کسی شخص سے کہے کہ جس شخص نے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا اسباب اسی قاتل کی ملکیت ہوگا ، یا کہا کہ اگر میں فلاں شہر میں پہنچوں تو میں نے تم کو وہاں کا حاکم یا امیر مقرر کیا ، یا ایک شخص نے کہا کہ جب میری تحریر تمہارے پاس پہنچے تو تم وکالت سے معزول ہو ، یا ایک شخص کسی دائن سے کہے کہ جب تمہارا مدیون اپنے سفر سے واپس آیا تو میں اس کی طرف سے تمہارے حق کا کفیل ہوں یا مکفول لہ ، کفیل سے کہے کہ اگر فلاں شخص میرے مال کا کچھ حصہ مجھے ادا کر دے تو تم کفالت سے بری الذمہ ہو ۔ لیکن جو شروط مذکورہ عقود کے مناسب و موافق نہ ہوں تو ان پر معلق کرنا صحیح نہ ہوگا ۔ مثلاً یہ کہے کہ اگر ہوا چلے یا میں حمام میں داخل ہوں تو ایسا ہوگا ۔

یہ امر بھی سمجھ لینے کے قابل ہے کہ جو مسائل اس دفعہ کے تحت داخل ہونگے ان کی جس طرح پر تعلیق صحیح ہوگی اسی طرح وہ شرط فاسد سے باطل بھی نہ ہونگے ، یعنی ایسی شرط لگانے سے جس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کی منفعت متصور ہوتی ہو ۔ اور شرع نے ان شرطوں کے لگانے سے منع فرما دیا ہو ، یہ عقود باطل نہ ہونگے ۔ کیونکہ فاسد شرطوں میں وہ عقود باطل ہوا کرتے ہیں جن میں مال کا تبادلہ مال سے ہوا کرتا ہے ، جیسا کہ بیع ، اجارہ وغیرہ لیکن جو عقود ایسے نہیں ہوتے ، جیسا کہ نکاح یا بلاعوض ہبہ وصدقہ تو یہ عقود فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوا کرتے ۔ چنانچہ اسی قسم کے عقود کے مسائل اس دفعہ کے قاعدے کے جزئیات متصور ہونگے ۔

اب باقی رہے ایسے عقود جن کو شرعاً شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہوتا ، ان کا ضابطہ یہ ہے کہ جن عقود میں تملیک کا معنی موجود ہو ، خواہ ان میں مال کا تبادلہ مال سے پایا جائے یا نہ پایا جائے ۔ جیسا کہ بیع ، اجارہ ، قسمت ہبہ ، صدقہ نکاح ، اقرار ، بری الذمہ کر دینا ، مزارعت ، کھیتی کو پانی دینے کا نمبر ، وقف ، حکم (پنچ) بنانا ایسے عقود کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوا کرتا ، اسی طرح ایسے عقود میں بھی صحیح نہیں ہوتا جن میں قیود لگائی گئی ہوں ، جیسا کہ زوجہ سے رجوع کر لینا ، وکیل کو (وکالت سے) معزول کر دینا ، یا غلام کو تجارت سے منع کر دینا ۔ اس کی وجہ یہ ہے

که کسی شخص کو وکیل بنانا یا غلام کو تجارت کی اجازت دینا ، وکیل اور غلام کے حق میں اس ممانعت کو اٹھا دینا ہوتا ہے جو (وکالت اور اجازت سے قبل) ان کے لئے پابندی کا باعث تھی ۔ اور پھر وکیل کی معزولی یا غلام کو تجارت سے روک دینا یا (پھر) ان پر پابندی عائد کر دینا ہے ، اسی طرح شوہر کا اپنی زوجہ (کی طلاق سے) رجوع کر لینے کا معنی یہ ہوتا ہے کہ طلاق دے کر زوجیت کے حقوق سے اس کو آزادی دی گئی تھی۔ زوجہ کو دوبارہ اس کا پابند کر دیا ، (چنانچہ ان عقود میں مثل سابق شرائط پر ان کا معلق کر دینا صحیح متصور ہوگا) ۔

البتہ جن عقود میں مالی تبادلہ موجود ہوتا ہے وہ عقود فاسد شرطوں سے باطل ہو جاتے ہیں جیسا کہ بیع کا عقد لیکن جن عقود میں مالی تبادلہ کے معنی موجود نہیں ہوتے وہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوا کرتے جیسے ہبہ ، صدقہ ، برأت ، اقرار ، نکاح ، وصیت ، کفالہ ، حوالہ ، وکالت ، اقالہ (بیع کا فسخ کر دینا) کتابت (غلام کی آزادی کو کسی رقم معینہ پر موقوف کر دینا) غلام کو تجارت کی اجازت دینا ، بچے کے اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرنا ، یا قتل عمد سے صلح کر لینا ، یا معاف کر دینا ، یا زخم کے قصاص سے بری کر دینا ، کسی غیر مسلم کو ذمہ داری میں لینا ، خیار عیب (عیب کی بنا پر واپسی کا اختیار) قاضی کو معزول کر دینا ، ایسے تمام عقود فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوا کرتے ، بلکہ یہ عقود بنفسہ صحیح ہو جاتے ہیں ۔ اور شروط باطل (ناقابل اعتبار) قرار پا جاتی ہیں ۔

چنانچہ اگر کسی شخص نے لونڈی کے حمل کو مستثنیٰ کرکے لونڈی فروخت کی تو یہ بیع فاسد ہوگی ۔ کیونکہ جو چیز مستقل بیع نہیں کی جا سکتی وہ بیع میں مستثنیٰ بھی نہیں کی جا سکتی ۔ چنانچہ لونڈی کا حمل مستقلاً فروخت نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کی استثناء بھی صحیح نہ ہوگی ، کیونکہ لونڈی کا حمل اس کے دیگر اعضاء کی طرح اس کے ایک عضو کے درجہ میں ہے ، لیکن (بیع کے برخلاف) لونڈی کے حمل کو لونڈی کے ہبہ سے مستثنیٰ کرکے محض لونڈی کا ہبہ کہا گیا تو ہبہ صحیح ہوگا ، اور (استثناء) کی شرط باطل (ناقابل اعتبار) ہوگی ، اس لئے کہ ہبہ تملیکی عقد ہے مبادلۃ المال بالمال کا عقد نہیں ہے ، لہذا اس فاسد شرط (استثناء) سے باطل نہ ہوگا (ردالمحتار) ۔

تتمہ

جن عقود کا شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے ، اور جن کا صحیح نہیں ہوتا اس کی تفصیل تو ہم بیان کر چکے اور یہ کہ کس قسم کے عقود فاسد شرطوں سے باطل ہو جاتے ہیں اور کس قسم کے باطل نہیں ہوتے ۔

اب یہ امر باقی رہا کہ یہ بتایا جائے وہ امور کون ہیں جن کی نسبت زمانۂ مستقبل کی طرف کی جا سکتی ہے ، اور کون ایسے ہیں جن کی نہیں کی جا سکتی ، چنانچہ عقد اجارہ ، مزارعت ، پانی کی باری کا حق ، کفالہ ، وصیت ، قضاء و امارت کی سپردگی، طلاق ، اعتاق ، ان تمام عقود کا آئندہ زمانے کی طرف نسبت کرکے معلق کر دینا صحیح ہوتا ہے ۔ ملاحظہ ہوں دفعات (۳۰۸)و ((۴۹۴) و ۱۴۵٦)و ۴۴۰) و (٦۳٦) ۔

اور بیع ، فسخ بیع ، غلام کو بیع کی اجازت دینا ، قسمت (تقسیم کرنا) ، شرکت ، ہبہ ، نکاح ، رجعت ، مال پر صلح کرنا ، دین سے بری کرنا ، تمام عقود تملیکی ہیں ۔ انکا فوری نافذ کرنا ممکن ہے ، لہذا ان کی آئندہ زمانے کی طرف نسبت کرنا بے ضرورت ہے ، نیز مفتی بہ قول کے مطابق وکالت کا عقد بھی ان عقود میں شامل ہے ، اور اس کا حکم بھی یہی ہے ۔

یاد رہے کہ جو امور تعلیق کو قبول کرتے ہیں وہی امور آئندہ زمانے کی طرف نسبت کو بھی قبول کریں گے ۔ لیکن وہ امور جو آئندہ زمانے کی جانب نسبت کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہوں ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کی تعلیق بالشرط بھی صحیح ہو، تعلیق اور زمانے کی طرف نسبت کرنے میں فرق یہ ہے کہ تعلیق ہمارے نزدیک شئی معلق کے حکم کی علت کو علت ہونے سے روک دیتی ہے ، چنانچہ جب حکم کی علت اپنے وجود میں معدوم ہے تو حکم بھی معدوم الوجود ہوگا ۔ لہذا تعلیق حکم علت کے اتصال سے مانع ہوا کرتی ہے ، اور جب تک علت کا حکم سے اتصال نہ ہو ، علت علت شمار نہ ہوگی ، اس لئے کہ حکم شرعی کے حق میں تین امور مؤثر ہوا کرتے ہیں ، اہلیت ، علیت ، اور حکم شرعی کا اپنے محل سے متصل ہو جانا ۔ پھر جس طرح اہلیت و محلیت معدوم ہونے کی صورت میں علت وجود میں نہیں آتی جیسا کہ دیوانے کی بیع یا کسی حر (آزاد شخص) کا فروخت کیا جانا ، اسی طرح جب (تصرف شرعی کا) محل سے اتصال نہ ہوگا علت وجود میں نہ آئے گی ، بخلاف نسبت کر دینے کے ، کہ یہ نسبت کر دینا علت کو

علت بننے سے نہیں منع کرتا بلکہ یہ نسبت علت کے حکم کو اس وقت تک کیلئے مؤخر کر دیتی ہے جس وقت کی طرف اضافت (نسبت) کی گئی ہے ، جیسا کہ پسندیدگی کی شرط کے ساتھ بیع کرنا ۔ کہ یہ خیار بیع کے حکم پر داخل ہو کر اس کے حکم کو اپنے مقررہ وقت تک کیلئے مؤخر کر دیتی ہے ، اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہ دے گا تو اس نے طلاق (نہ دینے) کی نسبت آئندہ یوم کی طرف کر دی (لہذا آئندہ یوم آتے ہی) حانث ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی) لیکن اگر آنے والے یوم پر معلق کیا گیا ہوگا (مثلاً کہا گیا کہ جب کل کا دن آئے گا تو تجھے طلاق ہے) تو آنے والے دن کے شروع ہوتے ہی طلاق واقع نہ ہوگی ، یعنی حانث نہ ہوگا ۔

دفعہ : ۸۳ ((شرط کی رعایت بقدر امکان ضروری ہوگی))

یعنی جس قدر شرط کا ملحوظ رکھنا ممکن ہوگا اس قدر اس کی رعایت کیا جانا لازمی ہوگا ۔ لیکن امکان سے خارج ہونے کی صورت میں شرط کا ملحوظ رکھنا لازم نہ ہوگا ۔

مبسوط میں ہے : ایک ودیعت رکھنے والا شخص دوسرے شخص سے (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے) یہ کہے کہ اس مال یا اس شئی کو ہر وقت اپنے ہاتھ میں رکھنا ، رات یا دن میں کسی وقت اپنے سے جدا نہ ہونے دینا ، اب مودع نے اس ودیعت کو اپنے مکان میں (محفوظ کرکے) رکھ دیا ، اور یہ ودیعت (کسی طرح سے) ضائع ہوگی ، تو مؤدع اس ودیعت کا ضامن نہ ہوگا ۔ کیونکہ ودیعت رکھنے والے نے جو شرط اس پر لگائی تھی عادۃً اس شرط کا پورا کرنا ممکن نہ تھا ، لیکن اگر یہ کہا تھا کہ اس ودیعت کو شہر کوفہ میں ہی رہنے دینا ، بصرے میں نہ لے جانا ۔ اور یہ شخص ودیعت کو بصرے لے کر چلا گیا اور ضائع ہو گئی تو اس صورت میں یہ ودیعت کا ضامن ہوگا ۔ البتہ اگر اس شخص (مودع) کو کوئی ایسی ضرورت لاحق ہو گئی تھی جس کے لئے کوفہ جانا لازمی ہو گیا تھا اور وہاں جائے بغیر کوئی چارہ کار نہ تھا ، تو اس صورت میں اس پر ضمان عائد نہ ہوگی ۔ کیونکہ ودیعت رکھنے والے کی شرط پر عمل کرنا اس پر اس وقت تک لازم ہے جب تک اس کا پورا کرنا اس کی قدرت و طاقت میں ہو ، اس سے معلوم ہوا کہ

شرط کی رعایت کرنا اس قید سے مقید ہے کہ بشرط قدرت رعایت ممکن ہو ۔ لیکن اگر شرط کا رعایت کرنا انسان کی استطاعت سے خارج ہوا تو اب اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگی ۔ اس سے قبل کی دفعہ میں معلق بالشرط کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کو تعلیقی شرط بھی کہتے ہیں ۔ لیکن اس دفعہ میں جو امر بیان کیا جا رہا ہے یہ اس شرط کا حکم ہے جو اپنے مشروط کے حق میں ایک قید کا درجہ رکھتی ہو ، جس کو تقییدی شرط کہا جاتا ہے ، اور جس کی رعایت لازمی ہوتی ہے ، لیکن ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ اس سے ہر قسم کی شرط مراد نہیں بلکہ محض وہ شرط مراد ہے جس کو شرع نے صحیح تسلیم کیا ہو ، یعنی جو شرع کے موافق ہو ، اس لئے کہ شرط کی تین قسمیں ہیں۔ اول وہ شرط جو شرعاً جائز اور مفید ہو ، لہذا ایسی شرط کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا ، دوسری وہ شرط ہے جو شرعاً ممنوع ہو ایسی شرط کو شرط فاسد کہتے ہیں ۔ تیسری وہ شرط ہے کہ جو شرعاً ممنوع تو نہیں ہوتی لیکن اس کی رعایت میں کوئی فائدہ بھی متصور نہیں ہوتا ۔ لہذا ایسی شرط لغو ہوگی ۔

بدائع کی کتاب المضاربت میں کہا گیا ہے کہ : شروط میں اصل یہ ہے کہ حتیٰ الامکان ان کی رعایت کی جائے اور جب قید مفید ہوگی تو اس کا اعتبار کرنا بھی ممکن ہوگا بدین وجہ معتبر ہوگی ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ((المسلمون عند شروطھم)) مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں ۔ لہذا ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ (اس مقام پر) مفید اور غیر مفید شروط کے فرق کو (کچھ) بیان کر دیں ۔ چنانچہ اسی کتاب بدائع میں ہے کہ : ایک شخص نے دوسرے کو اس شرط پر مال دیا کہ وہ کوفے میں اس سے کام کرے ، تو دوسرے شخص کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ کوفہ سے باھر لے جا کر اس مال سے کام کرے ۔ کیونکہ ارزانی اور گرانی کے اعتبار سے مقامات مختلف ہوا کرتے ہیں، اسیطرح سفر اور قیام کی حالت میں بھی اختلاف ہوا کرتا ہے لہذا مذکورہ شرط معتبر ہوگی لیکن اگر یہ شرط کی گئی کہ کوفہ کے بازار میں کام کرے، اور اس شخص نے کوفہ کے اندر کسی دوسرے مقام پر کاروبار کیا ، تو یہ عقد مضاربت صحیح رہے گا ۔ چنانچہ اول صورت میں اگر مال ضائع ہو گیا ۔ دوسرے شخص پر تاوان لازم ہوگا ، اور دوسری صورت میں کوئی تاوان لازم نہ ہوگا ۔ کیونکہ شہر ایک ہی ہے ، اور اس کے تمام مقامات ایک درجہ رکھتے ہیں ۔ لہذا (بازار کی) شرط غیر مفید متصور ہوگی ، اس لئے قابل لحاظ بھی نہ ہوگی ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۸۹)

لیکن جو شرط شرع کے موافق ہو تو ہر وہ شرط ہے جو عقد کے منافی نہ ہو ، بلکہ یا تو عقد کا مقتضی ہو یا عقد کے اقتضاء کی تائید کرتی ہو ، ایسی شرط (عموماً عقد کے مقتضی کے مناسبات سے ہوا کرتی ہے (ورنہ کم از کم) متعارف ضرور ہوا کرتی ہے ، یا یہ کہ ایسی شرط سے مشروط کرنا شرع میں موجود پایا گیا ہو ، اس کی مثال دفعہ (۸٦ میں آنے والی ہے ، مثلاً ایک شخص نے اپنی کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ وہ مشتری کی ملکیت ہو جائے گی ، یا یہ شرط کیا کہ بائع مبیع کو اس وقت تک اپنے پاس رکھے گا جس وقت تک (پوری) قیمت وصول نہ کرے گا ، تو ایسی شرطیں بیع میں کسی نقصان کا باعث نہیں ہوتیں ۔ بلکہ بیع کے عقد کا اقتضاء بھی یہی ہے کہ مبیع مشتری کی ملکیت ہو جائے اور جب بیع مطلق ہو تو ہر دو جانب سے معاوضوں کی (ایک دوسرے کو) سپــردگی بھی ہو ۔

اسی طرح دفعہ (۱۸۷) میں آ رہا ہے کہ اگر اس شرط پر بیع کی گئی کہ مشتری بائع کے پاس (مبیع کے عوض) کوئی معین شئی رھن کر دے یا یہ کہ فلاں شخص کو کفیل بنا دے تو یہ بیع صحیح ہوگی ۔ اور شرط بھی معتبر ہوگی ، حتیٰ کہ اگر مشتری اس شرط کو پورا نہ کرے گا تو بائع کو بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا ، لیکن رھن کی صورت میں مرھون کا متعین کر دینا ضروری ہے ، اور کفیل کی شرط کی صورت میں کفیل کی ذات کا متعین ہونا ضروری ہے ، جیسا کہ مثال میں کہا گیا ہے ۔ اگر ایسا نہ ہوا تو پھر عقد بیع فاسد ہو جائے گا کیونکہ عدم تعین باھمی نزاع کا سبب ہوگا ۔

اسی طرح جب بیع میں کوئی عام شرط رکھی گئی ہو جو لوگوں میں متعارف ہو جیسا کہ پوستین کی اس شرط پر بیع کہ بائع کو اس میں استر لگا کر دینا ہوگا ، جیسا کہ دفعہ (۱۸۸) میں آ رہا ہے ، اور اس طرح دفعات (۲۸۷) و (۳٦۸)و (۳۷۳)و (۵۰۵)و (٦۰۵) و (٦۹٦) و (۸۵۵) و (۱۳٦۷) و (۱۳۷۰) و (۱۳۲۰) و (۱۳٦۷)و (۸۳۷) میں کہا گیا ہے ، لیکن جو شرط شرعاً ممنوع ہوگی وہ وہ ہے جو اول معنی کے خلاف ہو ، یعنی نہ وہ عقد کا مقتضی ہو اور نہ عقد کے مقتضی کی مؤید ہو اور نہ متعارف ہو ، نہ شرع نے اس کو جائز قرار دیا ہو ، یا ایسی شرط ہو جس کا تعلق کسی اجنبی سے ہو ۔ چنانچہ اس قسم کی شرط فاسد ہوگی اور عقد کو بھی فاسد کر دے گی ، اس کا کلی قاعدہ یہ ہے کہ جتنے مالی معاوضات ہیں جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں بیان کیا گیا ہے مثلاً بیع ، اجارہ ، وغیرہ ۔ لہذا اگر مبیع میں یہ شرط کیا گیا کہ مبیع (غلام) ایک ماہ تک بائع

کی خدمت کرتا رہے گا ۔ یا اجارے میں یہ شرط کیا کہ دوسرا فریق اول کو کچھ رقم دے گا ۔ یا تقسیم میں یہ شرط کیا کہ ایک فریق دوسرے فریق سے مکان کا حصہ خرید لے گا ، یا اپنے حصہ کو ہبہ یا صدقہ کر دے گا یا اقراری صلح اور اس کے مشابہ عقود میں اس قسم کی شرطیں لگائی گئیں تو یہ عقود فاسد ہو جائیں گے لیکن جو عقود معاوضات مالیہ کی حیثیت نہیں رکھتے وہ عقود بذاتہ صحیح ہونگے ۔ اور اس قسم کی شرطیں باطل قرار پائیں گی ۔ لہذا ہر غیر مالی عقد میں اس قاعدے کو ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے ۔ مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ اگر تم ایک سال تک میری خدمت کرتے رہوگے تو میں تم کو ایک سو روپیہ قرض دے دوں گا یا ہبہ کر دوں گا ، یا (ایک عورت سے کہا) کہ میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ مہر کچھ مقرر نہ ہوگا ، تو اس صورت میں نکاح اپنے مقام پر صحیح ہوگا اور شرط باطل ہو جائے گی (نکاح کے بعد) عورت کو مہر مثل دینا لازمی ہوگا ۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے کہا کہ میں تم کو اس شرط پر طلاق دیتا ہوں کہ تم دوسرے سے نکاح کر لو ، یا کہا کہ میں اس شرط پر تجھ سے خلع کرتا ہوں کہ ایک ماہ تک مجھے اختیار ہوگا (ان صورتوں میں) شرط باطل ہوگی ، اور مال لازم ہوگا ۔ یا ایک شخص نے (غلام سے) کہا خیار شرط کے ساتھ میں نے تم کو آزاد کیا ، یا (راھن نے مرتہن سے کہا) کہ میرا یہ غلام تمہارے پاس اس شرط پر رہن ہوگا کہ ایک سال تک میری خدمت کرتا رہے ۔ یا میں ایک سال تک اس سے خدمت لیتا رہونگا ، یا کہا کہ اگر مرہون ضائع ہوا تو کسی معاوضہ کے بغیر ضائع شدہ متصور ہوگا ۔ یا کہا کہ میں تم کو اس شرط پر وصی مقرر کرتا ہوں کہ تم میری لڑکی کے ساتھ نکاح کر لو ، یا میں اس شرط پر تم کو فلاں مقام کا جج مقرر کرتا ہوں کہ پھر مجھے تمہارے معزول کرنے کا اختیار نہ ہوگا ، یا نہ کروں گا ، یا کہا کہ میں تمہارے حق کا دائن کے لئے اس شرط پر کفیل ہوں کہ پھر تم مجھے اتنی رقم قرض دے دو ، یا کہا کہ تمہارے قرض کے سلسلے میں میں فلاں شخص کا حوالہ دیتا ہوں بشرطیکہ تم وصول کر سکو اگر وصول نہ کر سکے تو پھر مجھ سے مطالبہ نہ کرو گے ، (یا کہا) کہ اس شرط پر میں نے تم کو اپنا وکیل مقرر کیا کہ میرے ذمہ پر جو تمہارا دین ہے اس سے میں بری الذمہ ہو جاؤں گا ، ان تمام صورتوں میں مذکورہ تمام عقد تو صحیح ہونگے لیکن شرائط باطل ہونگے (ان کا کوئی) اعتبار نہ ہوگا ۔ دیگر تمام غیر مالی عقود کو آپ اسی پر قیاس فرمالیں ۔

لیکن جو شرائط جائز (و قابل اعتبار ہوتے) ہیں وہ ، وہ ہیں جو مفید ہوں اور شریعت نے ان کی ممانعت نہ کی ہو ۔ مثلاً چند شرکاء میں سے ایک شریک اپنے دیگر شرکاء پر مال کا نفع اس طرح تقسیم کرے جس طرح برابر یا کمی بیشی کے ساتھ ان کے درمیان طے پایا تھا جیسا کہ دفعہ (۱۳۹۰) میں مذکور ہے ۔ تو یہ شرط صحیح ہوگی) لیکن اگر اسیصورت میں یہ شرط کیا کہ اگرچہ شرکاء کے مقدار مال میں فرق ہے لیکن نقصان کی صورت میں نقصان کا حصہ سب پر مساوی ڈالا جائے گا ، تو اس شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ، بلکہ نقصان کا حصہ ہر شریک کے مال کے حصے کے مطابق اس پر ڈالا جائے گا ، اس لئے کہ فقہاء نے تصریح فرما دی ہے کہ شرکت میں نفع کی کمی بیشی کی شرط لگانا صحیح ہوتا ہے ، لیکن نقصان و ضرر کی کمی بیشی کی (بصورت اختلاف حصص) شرط لگانا جائز نہیں ہے ، کیونکہ انسان پر ضمان محض اس حد تک عائد ہوتی ہے جس حد تک اس کی ذمہ داری ہوتی ہے ، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۳٦۸) ۔

اسی قاعدے میں یہ مسئلہ بھی شامل ہے کہ واقف کی شرط وقف کے سلسلے میں اس وقت پابندی کے قابل ہوگی ۔ جبکہ شرع کے خلاف نہ ہو ، لیکن اگر شرع کے خلاف ہوگی تو قابل اعتبار و پابندی نہ ہوگی ۔ مثلاً واقف یہ شرط کر دے کہ موقوفہ سے واقف کا قبضہ کبھی زائل نہ کیا جا سکے گا ، (اس صورت میں) اگر واقف خائن ثابت ہوا تو وقف اس کے قبضہ سے نکال لیا جائے گا ، یا یہ شرط کی کہ جن لوگوں کو واقف نے متولی مقرر کیا ہے کسی وقت میں موقوفہ ان کے قبضہ سے نہ لی جائے اور متولیان خائن ظاہر ہونے تو وقف ان کے قبضہ سے لے کر متولیان کو معزول کر دیا جائے گا ۔

(باقی رہی) وہ شرط جو مفید نہ ہو اور شرعاً ممنوع بھی نہ ہو ، تو غیر مفید ہونے کی بنا پر لغو متصور ہوگی ، (یعنی اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا)۔ جیسا کہ ہم کتاب بدائع سے نقل کر چکے ہیں ، نیز ملاحظہ ہو دفعہ (۸۴)۔

بدائع کی کتاب الوکالت میں ایسی شرط کے متعلق کہا گیا ہے کہ ,, غیر مفید شرط کا اعتبار کرنا غیر مفید لغو امر ہوا کرتا ہے ،،

(تنبیہ)

جن فاسد شروط کا اس سے قبل ذکر کیا گیا ہے ، اگر ایسی شرطوں کو کسی عقد کے مکمل ہونے کے بعد لگایا گیا ، تو (اب سوال یہ ہے کہ)کیا یہ شروط عقد میں معتبر ہونگی

یا نہیں ؟ ایک قول کے بموجب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معتبر ہونگی ، اور دوسرے قول کے بموجب ناقابل اعتبار ہونگی ، یہی قول صحیح ہے ، جیسا کہ جامع الفصولین کی فصل (٣٩) میں کہا گیا ہے کہ بیع اور دیگر مالی مبادلے کے عقود میں فاسد شرطوں کے لگانے سے ان کے فاسد ہونے کے ماسویٰ ان کے فاسد ہونے کی ایک اور صورت بھی ہے جو مذکورہ فصل میں ملاحظہ ہو سکتی ہے۔

دفعہ : ٨٤ ((معلق وعدوں کی تکمیل لازمی ہوتی ہے۔ مثلاً کسی شخص نے بائع سے یہ کہا ، کہ فلاں شخص کے ہاتھ یہ چیز فروخت کر دو ، اگر وہ قیمت نہ دیگا تو قیمت میں ادا کرونگا ۔ اور مشتری نے قیمت نہیں ادا کی ۔ تو اپنے معلق وعدے کی بنا پر پہلے شخص پر اس قیمت کا ادا کرنا واجب ہوگا))۔

تشریح :

مواعید : موعد کی جمع ہے ، یہ کبھی تو مصدری معنی میں اور کبھی ظرف زمان و ظرف مکان کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے ، اس دفعہ میں اس کو مصدری معنی میں استعمال کیا گیا ہے ، یعنی کسی شخص کا دوسرے کو اپنی ذات کے متعلق یہ اطلاع دینا کہ آئندہ زمانے میں وہ یہ فعل کرے گا ، اس لئے کہ یہ فعل یا عمل اس کو مرغوب ہے ، (چنانچہ وعدہ کیا گیا) فعل اگر وعدے سے قبل اس شخص پر واجب نہ تھا تو وعدہ کر لینے سے اس پر واجب نہ ہوگا ۔ کیونکہ وعدہ اختیاری افعال یا اعمال کو وجوب کی جانب منتقل نہیں کیا کرتا ۔ آپ بدائع الصنائع کی کتاب الھبہ کا مطالعہ فرمائیں ، اس میں کہا گیا ہے ,,اگر ایک شخص نے دوسرے کو یہ حکم دیا کہ فلاں شخص نے جو چیز مجھ کو ھبہ کی ہے تم اس کا معاوضہ ادا کر دو ، یا کہا میری قسم کا کفارہ ادا کر دو ، یا

میرے ذمہ واجبہ زکوۃ ادا کر دو ، اور دوسرے شخص نے اول کے کہنے پر ان افعال کو انجام دے دیا ، تو یہ شخص حکم دینے والے سے اس مال کی واپسی کا حق نہ رکھے گا ۔ الا یہ کہ حکم دینے والا اسطرح کہے کہ اس ادائی کا میں ضامن ہونگا کیونکہ اول نے دوسرے کو ایسے امور کا حکم دیا ہے جو اس پر بذات خود لازم نہ تھے۔ بخلاف اسصورت کے جبکہ اول دوسرے سے یہ کہے کہ میرے ذمہ پر جو فلاں کا دین ہے وہ تم اداکر دو، تواسصورت میں باوجود اول کے ضمان کا اظہار نہ کرنے کے بھی دوسرے کو اپنی ادائی کے بعد اول سے اپنی رقم رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا ، کیونکہ حکم دینے والے پر بذات خود دین کا ادا کرنا لازم تھا ، اور (عدم ادائی کی صورت میں) اس پر ضمان عائد تھی ، لہذا جب ایسے فعل کا حکم اس نے دوسرے کو دیا تو گویا اس کے حق میں بغیر تصریح کے خود بخود ضامن ہو گیا ، چنانچہ مذکورہ مسئلے میں ایسے فعل کا حکم دینے سے جو حکم دینے والے پر بذات خود واجب و لازم نہ تھا دوسرے پر اس فعل کے انجام دینے سے اول پر ضمان لازم نہیں آتی ، تو جس صورت میں ایسے فعل کا محض وعدہ ہو بطریقہ اولی پورا کرنا لازم نہ ہوگا ۔ البتہ جس صورت میں کہ وعدہ کسی شرط پر معلق کیا گیا ہوگا تو ایسی صورت میں اس کا پورا کرنا لازم ہوگا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط اور جزاء کے درمیان میں ایک ایسا قوی تعلق ہوتا ہے کہ جس کی بنا پر شرط کے موجود ہونے پر جزاء کا مرتب ہونا لازمی امر ہوتا ہے۔ چنانچہ (شرطیہ کلام سے) وعدہ ایسی تاثیر حاصل کر لیتا ہے جیسی کہ علت اور معلول کے درمیان ہوا کرتی ہے۔ اس لئے ایسے وعدہ کا پورا کرنا لازم ہو جائے گا ۔

تنویر اور اس کی شرح درمختار میں لکھا ہے ، اگر ایک شخص نے اپنے (مملوک) غلام سے مردار جانور یا خون کے معاوضہ (دینے) پر کتابت کا عقد کیا (یعنی غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے مردار کا گوشت اتنی مقدار میں یا خون اتنی مقدار میں ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے) تو یہ کتابت کا عقد باطل ہوگا ، کیونکہ مردار اور خون کسی کے نزدیک مال نہیں ہے ، لہذا ایسی اشیاء کے ادا کرنے سے غلام آزاد نہ ہوگا ۔ لیکن اگر شرطیہ کلام سے ایسا کہا تب غلام آزاد ہو جائے گا ۔ اور اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس صورت میں ادائی شرط ہوگی ۔ جو ادا کرنے سے وجود میں آ جائے گی ، لہذا جزاء کا وجود لازمی ہو جائے گا ۔ اس کی وجہ یہ نہ ہوگی کہ مردار یا خون مال تھے اور عقد کتابت صحیح ہو گیا تھا ۔

اشباہ کی کتاب الحظر میں ، کہا گیا ہے۔ وعدہ کا پورا کرنا لازم نہیں ہوتا الا یہ کہ شرطیہ عبارت سے وعدہ کیا گیا ہو ، یا یہ کہ بیع الوفاء کی صورت ہو ، جیسا کہ فتاوی بزازیہ کی کتاب الکفالہ میں کہا گیا ہے ، اس کی عبارت وہی ہے جو دفعہ ہذا کی توضیح میں کہی گئی ہے ، اس دفعہ میں مجرد وعدے اور معلق بالشرط وعدے میں فرق بیان کیا گیا ہے ، ملاحظہ ہو دفعہ (۶۲۳) ۔

اس دفعہ کا یہ جملہ (پس مشتری نے قیمت نہ دی) اس کے معنی یہ ہیں کہ بائع نے قیمت طلب کی اور مشتری نے قیمت نہ دی ۔ کیونکہ بائع کے مطالبہ سے قبل اگر مشتری ادائی سے پہلوتہی کرے گا تو اس کو نادھندہ نہیں کہا جائے گا اور نہ مشتری پر مطالبہ سے قبل ادا کرنا واجب ہوتا ہے ، جیسا کہ دفعہ (۸۲) میں بیان کیا گیا ہے۔

فتاویٰ خانیہ میں جس مقام پر مالی کفالت کا بیان کیا گیا ہے ، اس مقام پر کہا گیا ہے ، ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا ، اگر فلاں شخص تمہارا مال نہ دے گا تو اس مال کا میں اس کی جانب سے کفیل ہوں ، اب دائن نے اصل سے تقاضا کیا ، اور اصل نے فوری طور پر ادا نہ کیا ، تو استحساناً کفیل پر ادا کرنا لازم ہوگا ۔ یہ امر بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ ہر وعدے کا شرط پر معلق کرنا ہی صحیح نہیں ہوا کرتا ۔ لہذا وعدے کے معلق کرنے سے وہ وعدہ مراد ہے جس کا شرعاً معلق کرنا صحیح ہو جیسا کہ دفعہ (۸۲) میں بیان کیا گیا ہے۔

پھر جس افعال کو معلق کرنا صحیح ہوتا ہے ، ان میں بعض ایسے ہیں جن کو مناسب اور غیر مناسب ہر دو قسم کی شرطوں سے معلق کرنا جائز ہوتا ہے ، یہ وہ افعال ہیں جن میں ساقط کر دینے کے معنی موجود ہوں ، جیسا کہ طلاق کا فعل یا غلام کو آزاد کرنے کا فعل ، یا وہ افعال ہیں جن کا ادا کرنا انسان کے ذمہ واجب ہوتا ہو ، جیسے کہ حج کرنا ۔ اور بعض افعال ایسے ہیں کہ مناسب شرطوں پر ان کا معلق کرنا صحیح ہوتا ہے ، جیسا کہ وہ فعل جس میں کسی پابندی سے آزادی دینے کا معنی موجود ہو ، مثلاً وکالت یا غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دینا ، یا کسی کو امیر یا حاکم بنانا یا کفیل ہونا ، ایسے افعال کو محض ان شرطوں پر معلق کیا جا سکتا ہے جو ان سے مناسب رکھتی ہوں ۔ اور مناسب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جس امر پر معلق کیا گیا ہے وہ یا تو حق کے ظاہر کرنے کا سبب ہو، یا اس کی ادائی کا ذریعہ ہو ، مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ اگر تمہاری خرید کردہ چیز پر کسی دوسرے کا حق ثابت ہوا تو میں اس کا ضامن ہوں ۔ چنانچہ اس

مثال میں یہ شرط کہ (اگر اس پر کسی کا حق ظاہر ہو) یہ حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے ، یا مثلاً کوئی شخص کہے کہ ,, جب زید آ جائے گا تو میں اس کی جانب سے کفیل ہوں ،، تو زید کا آنا اس صورت میں اداء قرض کا وسیلہ ہوگا ۔ کیونکہ یہ احتمال ہے کہ زید اس کہنے والے کا شرکت کی بنا پر شریک ہو ، اور یہ بھی احتمال ہے کہ زید پہلے سے ہی مکفول عنہ ہو ۔ یا (حق کی وصولی متعذر ہونے کی بنا پر اس شرط پر معلق کیا گیا ہو مثلاً (یہ کہے) کہ اگر زید شہر سے چلا گیا تو میرے ذمہ ہوگا ۔ دفعہ هذا میں جو مثال پیش کی گئی ہے وہ اسی سلسلہ کی مثال ہے ، خلاصہ یہ کہ ایسے افعال کا غیر مناسب شرط پر معلق کر دینا صحیح نہ ہوگا ، مثلاً ہوا چلنے پر معلق کر دیا جائے ، یا مکان میں داخل ہونے پر معلق کر دیا جائے ۔

دفعہ : ۸۵ ((استفادے کی بنیاد ذمہ داری ہے ، یعنی جو شخص کسی چیز کی ایسی ذمہ داری لے کہ وہ چیز اگر تلف ہو جائے تو وہ ذمہ دار ہو، وہ بمقابلہ اس ذمہ داری کے اس شئی سے استفادہ کر سکتا ہے ۔ مثلاً ایک شخص نے ایک جانور خیار عیب کی شرط پر خریدا اور اس کو استعمال کیا ، اگر وہ اس جانور کو واپس کر دے تو اس استعمال کے بدلے میں اس کو کچھ ادا کرنا واجب نہ ہوگا ۔ کیونکہ واپسی سے قبل اگر وہ جانور مشتری کے قبضہ میں تلف ہو جاتا

تو مشتری کا مال (ہی) تلف ہوتا ، بائع کا مال نہیں ہوتا)) ـ

اشباہ میں کہا گیا ہے ـ احمد ابوداؤد ، ترمذی ، نسائی ، ابن ماجہ ، ابن حبان نے صحیح حدیث روایت کی ہے ـ اور اس حدیث کی بعض روایتوں میں (حکم کے) سبب کی صراحت بھی موجود ہے ((مروی ہے کہ ایک شخص نے غلام خریدا ، یہ غلام ایک عرصہ تک اس شخص کے پاس رہا ، اس کے بعد اس غلام میں عیب ظاہر ہوا ، مشتری نے یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا ـ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ غلام بائع کو واپس کرا دیا ، بائع نے حضورؐ کی خدمت میں عرض کیا کہ اس غلام نے یا رسول اللہ ، مشتری کے پاس رہتے ہوئے کمایا بھی تو ہے ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-(الخراج بالضمان) آمدنی ذمہ دار کا حق ہوتا ہے ، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ جوامع الکلم سے ہے ، کیونکہ بہت سے احکام کا جامع ہے ـ اور اسی بنا پر بطور ضرب المثل استعمال ہونے لگا ہے ـ

جوامع الکلم ـ کلام کے ایسے مجموعہ کو کہا جاتا ہے جس کا ہر فرد اپنے اندر متعدد احکام لئے ہوئے ہوتا ہے ، فخرالاسلام نے اپنے اصول میں کہا ہے کہ : حدیث کی بالمعنی روایت کرنا جائز نہیں ہے ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام بیان کے اعلی مراتب پر مشتمل ہوا کرتا تھا ـ لہذا آپ کے کلمہ جامعہ کے مقام پر کسی دوسرے کلمہ کا جو اس سے طویل یا قصیر ہو ، استعمال کرنا جائز نہ ہوگا ـ مصباح میں کہا گیا ہے ،،خراج اور خرج،، اس شئی کو کہتے ہیں جو زمین سے پیدا ہوتی ہے ـ تفسیر کشاف میں آیت ((ام تسئلہم خرجاً فخراج ربک خیر)) کی تفسیر میں کہا گیا ہے (یعنی) اپنی زمین کی پیداوار حاکم اعلی کیلئے بطور زکوۃ کے تو نکالتا ہے ، یا ہر کارندے کے معاوضہ میں ادا کرنے کے لئے نکالتا ہے ـ (آیت کے معنی یہ ہیں کہ کیا آپ اپنی تبلیغ دین کے معاوضہ میں ان لوگوں سے کچھ تھوڑا معاوضہ طلب کرتے ہیں (جو یہ آپ کی مخالفت پر اتر آئے ہیں) تیرے رب کی عطاء تو ان کی عطا سے کہیں زیادہ ہے ، چنانچہ خراج کی لفظی معنی میں خرج کے معنی سے کچھ زیادتی ملحوظ ہوا کرتی ہے ، کیونکہ لفظ کے ترکیبی حروف کی زیادتی اس کے معنی کی زیادتی کی دلیل ہوا کرتی ہے ، (چنانچہ خراج کے ترکیبی حروف کی تعداد چار ہے اور خرج کی اس کے مقابلے میں تین حروف ہیں ، لہذا خرج

سے عطا مراد ہوگی اور خراج سے عطاء کثیر مراد ہوگی) ۔

فائق میں کہا گیا ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز سے پیدا ہو تو ایسی چیز کو دوسری چیز کا خراج کہتے ہیں ، چنانچہ درخت کا پھل درخت کا خراج ہوگا اور جانور کا دودھ اور اس کی نسل کے جانور کا خراج ہوگا ۔

پھر حدیث کی بعض روایات میں خراج کے معنی کی وضاحت بھی موجود ہے ، وہ یہ کہ جانور کا کرایہ غلام کا مکسوبہ اور اس کے مثل جو زیادتی ہو وہ خراج کہلائے گی ، اور یہ اس شخص کی مملوکہ ہونگی کہ شئی جس کی ضمان میں داخل ہو گئی ہوگی ۔ جسکا یہ مطلب ہوا کہ جو شئی کسی انسان کی ذمہ داری میں داخل ہو چکی ہو اس سے پیدا شدہ جداگانہ حیثیت رکھنے والی چیز اسی ذمہ دار (مشتری) کی ملکیت ہوگی ۔ اور یہ تصور صحیح نہ ہوگا کہ مشتری اس زیادتی کا مفت مالک ہوا ہے ، کیونکہ یہ حاصل شدہ زیادتی (بوقت بیع) مبیع کا جزنہ تھی اس لئے وہ مبیع کی قیمت کے بدلے میں اس زیادتی کا مالک نہ ہوا تھا بلکہ شئی کی خریداری کے بعد وہ شئی اس کی ذمہ داری میں داخل ہو گئی تھی اگر ہلاک ہو جاتی تو مشتری کی چیز ہلاک ہوتی (بائع سے اس نقصان کا کوئی تعلق نہ ہوتا) لہذا اس خرید کردہ شئی سے اب جو کچھ برآمد ہوگا وہ مشتری کی ملکیت ہوگی ۔ بخلاف اس زیادتی کے جو مبیع سے متصل ہو جداگانہ حیثیت نہ رکھتی ہو ۔ جیسے دودھ میں گھی یا جو اصل سے پیدا ہوئی ہو یہ دونوں مبیع کے تابع ہونگی ، کیونکہ یہ دراصل مبیع کا ہی ایک جزء ہوتی ہیں ، اور اگر اس قسم کی زیادتی مشتری (کی ملکیت میں) پیدا ہو جائے تو پھر مشتری کو کسی عیب کی بنا پر مبیع کی واپسی کا حق نہیں رہتا ۔ خواہ یہ زیادتی مشتری کے قبضہ کرنے سے قبل پیدا ہوئی ہو یا قبضہ کرنے کے بعد پیدا ہوئی ہو ، (رد المحتار) ۔

حدیث شریف کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ جو شئی کسی شخص کی ذمہ داری میں داخل ہو چکی ہو اور پھر اس چیز سے کسی قسم کی پیداوار ہو (زیادتی وجود میں آئے) تو یہ پیداوار (زیادتی) اسی شخص کی ملکیت ہوگی جس کی ضمان میں یہ شئی آ چکی تھی ، کیونکہ اگر یہ شئی ہلاک ہوتی تو اسی ذمہ دار شخص کی ملکیت ہلاک ہوتی ۔ اس ہلاکت کا اثر کسی دوسرے پر نہ پڑتا ۔ اس لئے اس شئی کا تمام منافع و پیداوار بھی اسی ذمہ دار شخص کی ہوگی ۔ خواہ یہ شخص اس شئی کی ذات سے منتفع ہو یا یہ کہ اس کی آمدنی اور پیداوار سے ۔

معلوم ہوا کہ کسی شئی سے منفعت حاصل کرنا جس طرح مالک ہونے کی بنا پر ہوتا ہے اسی طرح جب شئی ضمان میں داخل ہو جاتی ہے تو بھی انسان شئی کی منفعت حاصل کرنے کا حقدار ہو جاتا ہے، اور منفعت کے حاصل کرنے کا مدار انسان کے اس طرح ذمہ دار ہو جانے پر ہے، کہ اگر شئی ضائع ہو یا اس میں نقصان پیدا ہو تو اس شخص کی ملکیت کا ضائع ہونا یا اس کا نقصان تصور کیا جائے (نہ کہ کسی دوسرے کا ۔ اور اگر اس شئی کی وجہ سے تاوان دینا پڑے تو بھی یہ تاوان اسی شخص کی ذات پر پڑے) ۔ چنانچہ دفعہ ھذا کی مثال اسی اصل پر مبنی ہے، اور دفعہ (٨٧) کا مصداق بھی یہی ہے، یعنی اگر (حیوان پر قبضہ کرنے اور اس کو استعمال کرنے کے بعد) اس حیوان میں کوئی عیب پایا گیا اور پھر خیار عیب کی بنا پر اس کو واپس کیا گیا اور استعمال سے قبل کسی عیب پر اطلاع نہ تھی ۔ اور اس دوران میں مشتری اس حیوان سے منتفع ہوتا رہا خواہ بصورت کرایہ پر دینے کے یا بصورت کسی دیگر آمدنی کے تو مشتری پر یہ لازم نہیں کیا جائے گا کہ وہ مبیع کوّ مع اس آمدنی کے بائع کو واپس کرے ۔ کیونکہ مبیع اس کی ضمان میں آ چکا تھا اگر اس واپسی سے قبل ہلاک ہو جاتا تو اسی کی مملوکہ چیز ہلاک ہونا متصور ہوتا ۔ (بائع سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوتا) اس مسئلے میں یہ شرط رکھی گئی ہے کہ مشتری کو اس عیب کا پہلے سے علم نہ ہو ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مشتری کو پہلے سے اس عیب کا علم تھا اور پھر اس نے اس شئی کو خریدا تو اب مشتری کا خیار عیب (عیب کی بنا پر واپسی) کا حق باطل ہو جائے گا) ۔ جیسا کہ دفعہ (٣٤٣) اور کتاب البیوع کے چھٹے باب کی فصل (٦) میں آنے والا ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی خاص مقام تک جانے کے لئے کوئی جانور کرایہ پر لیا ۔ اور اس پر سوار ہو کر اس مقام تک گیا اس سے تجاوز نہ کیا اور جانور ہلاک ہو گیا ۔ اور مستاجر کی طرف سے اور کسی قسم کی زیادتی بھی جانور پر نہ ہوئی جس سے جانور کی ہلاکی واقع ہوتی ۔ تو اس صورت میں مستاجر محض جانور کا کرایہ ادا کرے گا ۔ (جانور کا تاوان اس کے ذمہ نہ ہوگا) کیونکہ اس حالت میں یہ جانور اس کی ضمان (ذمہ داری) میں نہ تھا ۔ لیکن اگر اس مقام سے (جس کے متعلق طے کیا ہوا تھا) یہ شخص تجاوز کر گیا ۔ اور پھر جانور ضائع ہو گیا ۔ تو اب مستاجر پر جانور کی قیمت کا تاوان لازم ہوگا ، اجرت لازم نہ ہوگی ، اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام‌مخصوص سے متجاوز ہونیکی بنابر مستاجر غاصب قرار پا گیا ۔ اب جانور اس کی ضمان میں داخل ہو گیا ۔ اور

جب یہ اس کا ذمہ دار ہو گیا تو اب جو منفعت اس سے حاصل کر چکا وہ اس کا اپنا حق ہوگا ۔ کیونکہ منفعت کی بنیاد ضمان پر ہے ۔

اسی طرح دفعہ (۱۳۳۷) کا یہ مسئلہ کہ نفع کا استحقاق کبھی مال کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی عمل کے ذریعہ ہوتا ہے ، جیسا کہ (شرکت) مضاربت کے ذریعہ ، مضارب اپنے عمل سے نفع کا مستحق قرار پاتا ہے اور مال کا مالک اپنے مال کی وجہ سے نفع کا مستحق ہوتا ہے ، اور کبھی شئی کے ضمان میں آ جانے کی وجہ سے نفع کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے ، جیسا کہ ایک صنعت کار کسی شخص کو اپنے فن کی تعلیم کیلئے اپنی شاگردی میں لے ، اور اس سے یہ معاہدہ ہو کہ جو آرڈر استاذ کے پاس آئے گا شاگرد اس میں کام کرے گا اور اجرت میں سے نصف استاذ کا اور نصف شاگرد کا حق ہوگا، تو یہ معاہدہ صحیح ہوگا ، اور جو اجرت حاصل ہوگی (شرط کے مطابق) نصف استاذ کی اور نصف شاگرد کی ہوگی ۔ استاذ کی نصف اس کے کام کے ذمہ دار ہونے کی بنا پر ہوگی ، اور شاگرد کی اس کے عمل کی بنا پر ہوگی ۔ کیونکہ استاذ اس معاہدے کی بنا پر لوگوں سے جو آرڈر لے گا وہ اپنی ذمہ داری پر لے گا ، (اس کا بناؤ اور بگاڑ تمام اسی کے ذمہ ہوگا) لہذا نصف اجرت کا بھی وہ مستحق ہوگا ۔

اس دفعہ کا ایک جزئیہ یہ بھی ہے ، ایک راہن نے اپنے رہن کئے ہوئے غلام کو رہن ہونے کی حالت میں آزاد کر دیا ، تو یہ آزادی نافذ ہو جائے گی ۔ اگر راہن مالدار شخص تھا تو اب غلام پر یہ واجب نہ ہوگا کہ وہ اپنی کمائی سے مرتہن کا دین ادا کرے ۔ اس لئے کہ اس صورت میں مرتہن کے لئے راہن سے اپنا دین وصول کر لینا ممکن ہے ۔ جبکہ ادائی کا وقت آ جائے اور اگر ابھی مدت ادائی باقی ہو تو راہن سے غلام کی قیمت وصول کرکے اپنے پاس رہن کر سکتا ہے اور اگر راہن غریب انسان ہے تو اب غلام (آزادی کے بعد) مرتہن کے دین کی ادائی کے مقدار کے اندازے تک اپنے کسب کے ذریعہ دین کی ادائی کا ذمہ دار ہوگا ، بشرطیکہ غلام کی اپنی قیمت اور دین (مساوی ہوں) یا دین قیمت سے کم ہو ، کیونکہ اس صورت میں مرتہن کے لئے اپنے دین کا راہن سے وصول کر لینا ممکن نہ ہوگا ۔ لہذا جس نے آزادی کی منفعت حاصل کی ہے اس سے یہ دین ادا کرایا جائے گا ۔ اور وہ یہ آزاد شدہ غلام ہے ، کیونکہ الخراج بالضمان : اور غلام کی اپنی قیمت اور دین کی مقدار سے جو کم ہوا اس کا ادا کرنا اس بنا پر مقرر کیا گیا ہے کہ اگر دین کی مقدار قیمت سے کم ہے تب تو مرتہن کو اس کا اصل حق پہنچ ہی جائے گا ۔ اور

اگر غلام کی قیمت کم ہے تو غلام کو صرف اتنی مقدار ادا کرنے میں فائدہ بھی اسی قدر حاصل ہوا ہے ۔ (لہذا اتنے ھی کا وہ ذمہ دار بھی ہوگا) ۔

الاشباہ والنظائر میں اس مقام پر دو اعتراض بیان کرکے ان کے جواب دئے گئے ھیں ۔ اول سوال یہ ہے کہ جس شخص پر جتنی ذمہ داری ہوتی ہے اسی قدر اس کو منفعت کا حق بھی حاصل ہوتا ہے ، لہذا اس قاعدے کی بنا پر مبیع پر قبضہ کرنے سے قبل مبیع کے تمام زوائدات بائع کی ملکیت ہونا چاھئے ، خواہ عقد قطعی ہو چکا ہو یا فسخ کر دیا گیا ہو ، کیونکہ اس صورت میں مبیع بائع کی ضمان میں تھا ، حالانکہ کسی امام کے نزدیک یہ حکم نہیں ہے ۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قبضہ سے قبل انتفاع کی علت شئی کی ملکیت ہوتی ہے ، اور قبضے کے بعد انتفاع کی علت دو امر ہوتے ھیں ۔ ایک ملکیت و دونم ضمان میں آجانا ۔ اور حدیث مبارکہ میں محض ضمان کو انتفاع کی علت ہونا بیان فرمایا گیا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بائع کو سمجھانے کا زیادہ واضح طریقہ یہی تھا ، و نیز بائع کے مشتری سے زوائدات کے مطالبہ کو منقطع کرنے کے لئے بھی یہی طریقہ (پسندیدہ) تھا ۔ تاکہ بائع مشتری سے اس قسم کے مطالبہ سے اپنے آپ کو باز رکھے ۔ چنانچہ حدیث میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے ۔ اس میں دو فریق ھیں ، ان میں سے ایک فریق (بائع) نے عرض کیا تھا یا رسول اللہ میرے غلام سے آمدنی بھی تو حاصل ہو چکی ہے تو بائع کے اس قول کے بعد (اس کے قول کی تردید کیلئے) اس کے مقابلے میں حجت قائم کرنے کا (بہترین) طریقہ وھی تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار فرمایا یعنی ((الخراج بالضمان)) کہہ کر حجت قائم کر دی جائے تاکہ مدعی بآسانی معاملے کو سمجھ سکے ۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر آمدنی اور شئی کی پیداوار کے استحقاق کی بنیاد ضمان پر ہے ، تو پھر مغصوبہ شئی کی پیداوار اور آمدنی غاصب کی ملکیت ہونی چاھیئے ، کیونکہ غصب کرنے کے بعد غاصب مغصوبہ کا مالک متصور ہوتا ہے ، چنانچہ یہی وہ سوال ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا ہے ,, غاصب غصب کے منافع کا ضامن نہیں ہوا کرتا ،، اس سوال کا جواب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منافع کے سلسلے میں ملک کی بنا پر ضمان کا فیصلہ فرمایا ہے ، اور شئی کی آمدنی و پیداوار کو اس شخص کی ملکیت قرار دیا ہے کہ شئی جس کی ملکیت میں پہنچ گئی ہو ۔ (اور ایسا درجہ پا گئی ہو کہ) اگر ضائع ہو تو اسی کی ملکیت کا ضائع ہونا

تصور کیا جائے (دوسرے کا اس کی ملکیت سے کوئی تعلق نہ رہا ہو) ۔

اس بحث کا خلاصہ یہ قرار پایا کہ اشیاء سے انتفاع کی ملکیت کبھی تو ملک اور ضمان دونوں کی بنا پر ہوتی ہے جیسا کہ قبضہ کر لینے کے بعد مبیع کی منفعت اور کبھی محض ملکیت کی بنا پر ہوتی ہے جیسا کہ قبضہ سے قبل مبیع کی منفعت (اور روائدات) یا غاصب کے قبضہ میں شئی مغصوبہ کی منفعت ۔

دفعہ : ٨٦ ((اجرت اور ضمانت ایک ہی جگہ جمع نہیں ہو سکتی)) ۔

یعنی اجرت اور تاوان کا سبب جب ایک ہی ہوگا تو ایسی حالت میں یہ دونوں ایک محل میں جمع نہ ہو سکیں گے ، کیونکہ ضامن ہونے کا اقتضاء یہ ہے کہ انسان کو شئی کا مالک تصور کر لیا جائے ، اور مالک ہونے کی حالت میں شئی کی اجرت ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا ، اور اجرت کی ادائی کا اقتضاء یہ ہے کہ انسان شئی کا مالک متصور نہ ہو لہذا ضمان اور ادائے اجرت (اپنے اپنے اقتضاء میں) ایک دوسرے کے منافی (و متضاد امر ہیں) اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جس مقام پر انسان ضامن نہ ہوگا اس مقام پر اجرت کی ادائی واجب ہوگی ، اور جس مقام پر انسان پر تاوان ڈالا جائے گا اس مقام پر اجرت واجب نہ ہوگی ۔ چنانچہ اس قاعدے کے استخراج کے لئے آپ کتاب العاریت کے ان مسائل کا مطالعہ کریں جن میں ضمان واجب ہونے کا حکم دیا گیا ہے اور جن میں ضمان واجب ہونے کا حکم نہیں دیا گیا (مبسوط) ۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کا اونٹ غصب کر لیا ، اور اس کو اپنے استعمال میں لاتا رہا حتیٰ کہ اونٹ لاغر ہو گیا اور (اس وجہ سے) اس کی قیمت میں کمی واقع ہو گئی۔

اب غاصب کو اونٹ کے مالک کے حق میں اس نقصان کا تاوان ادا کرنا ہوگا ، اور اس کی اجرت غاصب پر واجب نہ ہوگی ۔ کیونکہ تاوان اور اجرت دونوں ایک محل پر جمع نہیں ہوا کرتے ۔ دفعہ (۵۵۱) میں کہا گیا ہے ۔ ایک شخص نے سواری کے لئے کوئی جانور کرایہ پر لیا ۔ اس شخص کو اس جانور پر بوجھ لادنے کا حق نہ ہوگا ۔ اگر اس شخص نے ایسا کیا اور جانور ضائع ہو گیا تو قیمت کا تاوان ادا کرنا ہوگا ۔ اور جانور کا کرایہ واجب نہ ہوگا ۔ کیونکہ ((الاجر والضمان ، لایجتمعان)) اسی پر دفعات ، ۵۴۷ ، ۵۵۰ و ۵۵٦ و ۵۵۷ کو قیاس کیا جائے ۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ جس شئی پر ایسا قبضہ متصور ہوگا جس کی بنا پر ضمان عائد ہوتی ہو اس موقعہ پر شئی کی اجرت واجب نہ ہوگی ، اگرچہ فی الحال ضمان عائد ہونے کا حکم نہ دیا گیا ہو ، چنانچہ دفعہ (۵۹٦) میں کہا گیا ہے (اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کا مال اس کی اجازت کے بغیر استعمال کیا ۔ تو اس شخص کا یہ عمل غاصبانہ متصور ہوگا ۔ اور اس شئی کے (حاصل کردہ) منافع کا معاوضہ (کرایہ) ادا کرنا اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا و اس لئے یہ شئی اگر ضائع ہو جاتی تو یہ شخص اسکا ضامن ہوتا ، لہذا اس پر اجرت واجب نہ ہوگی (بلکہ اس کی قیمت میں تاوان ادا کرنا ہوگا) ۔ البتہ اس دفعہ سے دو مسئلے مستثنیٰ ہیں ، یتیم کا اور وقف کا مال ، (کہ ان کے استعمال سے اجرت کی ادائی واجب ہوگی) ۔ اسی طرح جو شئی کرایہ پر چلانے کے لئے رکھی گئی ہو (اس کے بلا اجازت استعمال پر اجرت واجب ہوگی ، تاوان نہیں لیا جائے گا) ۔

ایک شخص نے گندم کی کاشت کے لئے زمین کرایے پر حاصل کی ۔ لیکن اس زمین پر (گندم کی جگہ) کسی ایسی شئی کی کاشت کی جو زمین کے لئے ضرر کا سبب تھی ۔ تو اس شخص کو زمین کی ضرر رسانی کا تاوان ادا کرنا ہوگا ۔ اور اس کے بعد اس پر اجرت واجب نہ ہوگی اس لئے کہ ((الاجر والضمان لایجتمعان)) ۔

ہم نے دفعہ ھذا کے قاعدے کی تشریح میں یہ قید لگائی ہے کہ ((ضمان اور اجرت کا سبب متحد ہو)) (تب ایسا ہوگا) یہ اس لئے کہ اگر ان دونوں کا سبب مختلف ہوا تو ایسی صورت میں اجرت اور ضمان کا اجتماع ممکن ہوگا ۔ مثلاً ایک مستاجر کا قبضہ مستاجرہ شئی پر قبضہ امانت ہوتا ہے ، چنانچہ اگر یہ قبضہ غصب کے قبضہ کی صورت اختیار کر لے جس کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں ، ایک صورت یہ ہے کہ شئی سے مکمل منفعت حاصل کرنے کے بعد اس شئی پر قبضہ غصب کے درجہ میں متبدل ہو گیا ۔ تو اس صورت میں مکمل اجرت اور اس شئی کا تاوان دونوں واجب ہونگے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے جانور کرایہ پر لے اور یہ شرط کرے کہ وہ کراچی سے حیدرآباد تک اس جانور پر جائے گا ۔ لیکن چلا جائے بہاولپور تک (۱) اور کرایہ پر دینے والے کو اس کی کوئی اطلاع نہ دی ہو تو اب یہ جانور مالک کو واپس کرنے کے وقت تک اس شخص کی ضمان میں داخل ہوگا ، اور اگر اس درمیان میں ہلاک ہو گیا تو اس مستاجر پر جانور کی قیمت کا تاوان اور اجرت دونوں واجب ہونگے ۔ اس لئے کہ اس

شخص نے جانور سے پوری منفعت بھی حاصل کر لی (اور اس کے بعد بہاولپور جانے میں جانور کا غاصب قرار پایا لہٰذا اس کا اول قبضہ بحیثیت امین کے تھا اور دوسرا قبضہ بحیثیت غاصب کے)) اس لئے اس پر اجرت اور ضمان دونوں واجب ہونے کیونکہ دونوں کا سبب مختلف تھا ۔

اگر مذکورہ صورت میں مستاجر اپنی شرط کی مخالفت اختیار کرنے کے بعد پھر شرط کی پابندی اختیار کر لے تب بھی مسئلے کے حکم میں کوئی تغیر نہ ہوگا ، حکم وہی ہوگا جو بیان کیا جاچکا،اس لئےکہ جب مستاجر اپنے غاصبانہ فعل سے غاصب قرار دیا جا چکا تو پھر اس کی موافقت سے اس کے غصب کے (گذشتہ) فعل پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا اس لئے سابق حکم میں) کوئی تغیر پیدا نہ ہوگا عائد شدہ ضمان سے بری الذمہ نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شخص کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو ، اگر مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے مخالفت کے بعد) مودع (ودیعت رکھنے والے) کی شرط کی موافقت اختیار کر لے گا تو عائد شدہ ضمان سے بری الذمہ ہو جائے گا ۔ ہدایہ میں ہے کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے ، مجلہ ھذا کی دفعہ (۵۴۵) میں اسی قول کو اختیار کیا گیا ہے۔ کیونکہ مودع کا قبضہ (ودیعت پر) اصل مالک کے قبضہ کی مثل ہوتا ہے۔ ودیعت کے مالک کی جانب سے اس کو ودیعت کی حفاظت پر مامور کیا جاتا ہے۔ اور (ودیعت میں) اصل مقصد بھی ہوتا ہے ، لیکن اجارے اور رعایت میں یہ مقصد نہیں ہوا کرتا بلکہ ان دونوں عقدوں میں شئی کی ذات سے انتفاع مقصود ہوتا ہے۔ اور حفاظت (انتفاع کیلئے) تبعاً مطلوب ہوتی ہے۔ (یہی وجہ ہے کہ) مستاجر یا عاریت پر لینے والا اگر مخالفت اختیار کرکے پھر موافقت اختیار کر لے گا تب بھی (ضمان سے) بری الذمہ نہ ہو سکے گا ، اسی پر آپ دفعہ ۵۴۸ کے مسئلہ کو قیاس فرمالیں ۔ (وہ یہ کہ) مستاجر کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ کرایہ پر لئے ہوئے جانور سے کرایہ کی معینہ مدت سے زائد تک اس جانور سے استفادہ کرے ، اگر مستاجر نے ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا ۔ اور اس ضمان کے ساتھ ہی (اجارہ کی مدت کی انتفاع کے معاوضہ میں) اس کی مقررہ اجرت بھی ادا کرنا واجب ہوگی ، چنانچہ اس مسئلے میں ضمان اور اجرت اپنے اسباب کے مختلف ہونے کی بنا پر دونوں جمع ہو گئیں ۔ اجرت کا وجوب اس بنا پر ہوا کہ (اجارے کی مدت میں) اس نے شئی سے انتفاع حاصل کیا اور ضمان کا وجوب اس بنا پر ہوا کہ اس نے (حد سے تجاوز کرکے) زیادتی کی ۔

مترجم نے مقامات کے نام بدل دیئے ھیں ۔ مدیر ۔

برخلاف مجلہ ھذا کے دفعات ۵۴۷ و ۵۵۰ و ۵۵٦ و ۵۵۷ و ۵۵۹ کے ان دفعات میں انتفاع سے قبل ھی تعدی (زیادتی) کا ارتکاب اختیار کیا گیا ہے۔ لہذا محض ضمان واجب ہوگی (اجرت واجب نہ گی) ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ منفعت کے حاصل کرنے سے قبل ھی غاصبانہ قبضہ وجود میں آ جائے اس صورت میں اجرت واجب نہ ہوگی فقط ضمان واجب ہوگی ، جیسا کہ ابھی مذکورہ صدر دفعات کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے ، جس کی علت بھی بیان کر دی گئی ہے۔ یا ایسی صورت ہوگی کہ غاصب کے قبضہ کو نہ منفعت حاصل کرنے کے بعد کا قبضہ تصور کیا جا سکے گا ۔ اور نہ منفعت سے قبل کا ، بلکہ منفعت کے حصول کے ساتھ ساتھ ھی قبضہ وجود میں آیا ہوگا ، اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ مشروطہ منفعت اور زیادتی (حد سے تجاوز) کا زمانہ ایک ھی ہوگا ۔ مثلاً ایک شخص نے دس من گندم بار کرنے کے لئے جانور کرایے پر حاصل کیا ، اور گیارہ من کی لدائی کر دی ۔ اب اگر جانور کو کوئی نقصان نہ پہنچا تو محض اجرت (مقررہ) واجب ہوگی ، لیکن اگر نقصان پہنچ گیا ، تو جانور کی قیمت کے $\frac{1}{11}$ حصہ کے مطابق تاوان ادا کرنا ہوگا ۔ چنانچہ اس صورت میں (عقد اجارے کی) پوری منفعت حاصل کر لینے کی وجہ سے پوری اجرت اور $\frac{1}{11}$ قیمت کا حصہ تاوان دونوں مجتمع ہو گئے ۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جانور اتنے وزن کو برداشت کر سکتا ہو ، لیکن اگر برداشت نہ کر سکتا ہو تو پھر جانور کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا ۔ اور اجرت واجب نہ ہوگی ۔ اسی طرح اگر سواری کے جانور پر اپنے پیچھے کسی دوسرے شخص کو سوار کر لیا اور اپنے مقام مقصود تک پہنچ گیا ۔ اس کے بعد جانور ہلاک ہو گیا ۔ اور یہ جانور دو شخصوں کے سوار ہونے کی طاقت رکھتا تھا تو اس صورت میں بھی مستاجر پر پوری اجرت اور جانور کی نصف قیمت بطور تاوان واجب ہوگی ۔ چنانچہ یہاں پر جانور سے اجارے کی بنیاد پر سواری کی منفعت اور دوسری شخص کو سوار کر لینے سے اجرت اور ضمان دونوں مجتمع ہو گئے ۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ دونوں کے اسباب مختلف تھے ۔ بذات خود سوار ہونا عقد اجارے کا اقتضاء تھا جس کا حق مستاجر کو عقد سے حاصل تھا اور یہ وہ پورے طور پر حاصل کر چکا ، لیکن کسی دوسرے شخص کو مالک کی اجازت کے بغیر سوار کر لینا یہ زیادتی (غاصبانہ فعل تھا) جس کی بنا پر ضمان ادا کرنا واجب ہوا چونکہ دوسرا آدمی سوار کی حیثیت سے نصف کا درجہ رکھتا ہے اس لئے نصف قیمت کا تاوان ادا کرنا واجب ہوا ۔ (بدائع) ۔

ملاحظہ ہو دفعہ (۴۲٦) مذکورہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ دوسرا شخص بذات خود جانور پر سوار ہو کر اپنے آپ پر قابو رکھ سکتا ہو ۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں ہے تو پھر یہ دوسرا سوار ایسا متصور ہوگا گویا جانور پر وزن رکھ دیا گیا اور اس کا حکم گندم بار کرنے کی صورت کا حکم ہوگا ۔

دفعہ : ۸۷ ((نقصان نفع ساتھ ۔ یعنی جو نفع اٹھائے گا اسی کو نقصان اٹھانا پڑے گا)) ۔

اس دفعہ کے تحت جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے وہ دفعہ (۸۵) کا عکس ہے ، اور مطلب دونوں کا ایک ہے ، یعنی جب انتفاع ضرر کے مقابل قرار پایا تو پھر ضرر انتفاع کی مقدار پر لاحق ہوگا ۔ اور اسی معنی کو دفعہ (۸۸) ادا کرتا ہے ، کہ انتفاع بقدر ضرر اور ضرر بقدر انتفاع ہوگا ۔ لہذا موقوفہ مکان کی مرمت اسی شخص کے ذمہ واجب ہوگی جو اس میں سکونت پذیر ہوگا ۔ اگر اس نے مکان کی مرمت نہ کی یا اپنی تنگدستی کی بنا پر مرمت سے عاجز رہا تو حاکم وقت اس مکان کو کرایہ پر دے کر اس کی آمدنی سے مکان کی مرمت کرائے گا اور مرمت کے بعد یہ مکان موقوفہ اس کی جانب واپس کر دیا جائے گا، کیونکہ اس مذکورہ طریقے میں دونوں جانب کی رعایت ملحوظ ہے ، واقف کے حق کی رعایت اس طرح موجود ہے کہ اس کا منشاء بقاء وقف ہے ، اور موقوف علیہ کی رعایت اس طرح موجود ہے کہ وہ اس سے سکونت پذیری کا انتفاع کرتا رہے گا ۔

چنانچہ مرمت کی ذمہ داری موقوف علیہ پر اسی قاعدے کے تحت ڈالی گئی کہ جتنے اندازے پر وہ انتفاع کر رہا ہے اتنے اندازے پر وہ ذمہ دار بھی ہو ۔ اور اگر مکان اور اس کی آمدنی کسی ایک معین شخص پر وقف ہو اور (اس کے ختم ہونے پر) آخری درجہ میں اس کا مصرف فقراء قرار دیئے گئے ہوں ۔ تو اس صورت میں اس معین موقوف علیہ کے ذمہ یہ ہوگا کہ اپنے ذاتی مال سے مکان کی مرمت کرائے ، چونکہ اس صورت میں اس مکان کی آمدنی بھی اس کی اپنی ملکیت ہوگی اس لئے مرمت کے حق میں اس کا مال مکسوبہ اور یہ آمدنی دونوں اس کی ذاتی آمدنی متصور ہونگے جس مال سے چاہے مرمت کرائے ، البتہ اس شخص کے انتقال کے بعد مکان کی مرمت کا انحصار محض آمدنی پر ہوگا ۔

اس موقعہ پر اگر یہ شبہ واقع ہو کہ فقہاء نے فرمایا ہے ” وقف کی آمدنی سے اولاً وقف کی مرمت کرائی جائے گی “ لہذا آپ کے بیان کردہ مسئلے میں اور فقہاء کے مذکورہ قول میں تناقض ہے۔ کیونکہ (فقہاء کے قول میں) وقف کی آمدنی کو مرمت کیلئے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ فقہاء کا یہ مذکورہ قول اس صورت کیلئے ہے جبکہ موقوف علیہم معین نہ ہوں، مثلاً فقراء کا (عام) لفظ استعمال کرکے وقف کیا ہو، (کیونکہ) موقوف علیہم کے معین نہ کرنے کی حالت میں یا ان کی عسرت کی حالت میں وقف کا متو لی ان لوگوں سے وقف کی مرمت کرانے کی قدرت نہ رکھ سکے گا۔ بلکہ (اس طرح کہیئے کہ) متولی کو ان موقوف علیہم کی کسی آمدنی پر قابو پانے کا موقع ہاتھ آئے تو وہ آمدنی وقف ھی کی ہو۔ لہذا ایسی صورت میں اولاً وقف کی آمدنی سے وقف کی مرمت کرائی جائے گی، (ملخص، ھدایہ، عنایہ، زیلعی)۔

اسی طرح اگر ایک ایسے فقیر کے جو کسب سے معذور ہے، تین بھائی ہوں، ایک حقیقی دوسرا پدری تیسرا مادری، تو یہ شخص اپنے بھائیوں پر اپنے نفقہ کا حسب ذیل طریقہ پر مستحق ہوگا۔ $\frac{1}{6}$ سے ۵ حصے حقیقی بھائی کے ذمہ اور ایک حصہ مادری بھائی کے ذمہ ہوگا، کیونکہ فقیر بھائی کے فوت ہونے پر مذکورہ بھائیوں کی میراث کا حصہ یہی ہوتا۔ اور اگر کسی شخص کے رشتہ داروں میں ایک چچا، ایک پھوپھی اور ایک خالہ، مالدار ہوں تو پورا نفقہ چچا کے ذمہ ہوگا۔ کیونکہ (اس شخص کے فوت ہونے کی صورت میں) کل ترکہ چچا کو ملے گا۔ اگرچہ پھوپھی، خالہ، رحمی رشتہ میں چچا کے مساوی ہیں، لہذا (ان افراد میں) ضرر اس کو اس حد تک لاحق ہوگا جس حد تک ان کو نفع پہنچتا ہوگا۔ یا ہم اس طرح کہیں گے کہ انتفاع ذمہ داری کے بقدر ہوتا ہے، یا اس طرح کہیں کہ حصول نعمت بقدر بار برداشتگی اور باربرداشتگی بقدر حصول نعمت۔

اسی دفعہ کے جزئیات سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ آقا پر اپنے غلام کا نفقہ اس صورت میں واجب ہوگا جبکہ غلام کی آمدنی و منافع آقا کیلئے ہوں۔ اگر ایسا نہ ہوا تو غلام کا نفقہ آقا پر واجب نہ ہوگا۔ چنانچہ ایک خالص غلام یا مدبر (جس غلام کی آزادی کو موت کے بعد زمانے پر معلق کیا گیا ہو) یا ام الولد لونڈی (جس لونڈی کے آقا سے اولاد پیدا ہو گئی ہو) کا نفقہ آقا پر واجب ہوگا۔ کیونکہ ان کا مکسوبہ (و منافع) آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، لیکن مکاتب غلام (جس کے لئے کسی معین معاوضہ کی ادائی پر

آزادی کی شرط کی گئی ہو) کا نفقہ آقا پر واجب نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ اس کا مکسوبہ آقا کی ملکیت نہیں ہوتا ۔ مکاتب اپنے مکسوبہ کا اپنے آقا کے مقابلہ میں بذات خود مستحق ہوتا ہے ۔ لہذا اس کا مکسوبہ (مال) ایک آزاد فرد کی طرح اس کی اپنی ملکیت ہوتی ہے ۔ وہ اپنے مکسوبہ کو اپنی ذات پر ایک آزاد فرد کی مثل صرف کرے گا ۔ کیونکہ بار منفعت کے مطابق ڈالا جاتا ہے ۔ جس غلام کو عاریۃً لیا گیا ہو اس کے اخراجات اسی شخص پر ہونگے جس نے عاریت پر لیا ہوگا ۔ کیونکہ غلام کی منفعت (عاریت کی حالت میں) اسی کو پہنچے گی ۔ اسی طرح جب کسی شخص نے اپنے مملوک غلام کی خدمت کی کسی دوسرے شخص کے حق میں وصیت کی ہوگی تو غلام کا نفقہ موصی لہ کے ذمہ ہوگا ۔ اس لئے کہ غلام کی منفعت وہی حاصل کرے گا ۔

اگر دو شخص (صنعتکار) باہم اس شرط پر شرکت منفعت کریں کہ یہ اپنے ذاتی اثر سے آرڈر حاصل کرکے مشترکہ طور پر کام کریں گے اور جو آمدنی اس کاروبار سے ہوگی اس سے دو حصے ایک شریک کے اور ایک حصہ دوسرے شریک کا ہوگا ، تو اس کمی و زیادتی کے ساتھ یہ شرکت صحیح ہوگی (جس کو شرع میں شرکت عنان کہا جاتا ہے) اور ہر شریک پر اس کے انتفاع کے مطابق ہی نقصان کا بار ہوگا ۔ (بدائع)

اسی طرح دفعہ (۱۳۰۸) کا یہ جزئیہ بھی قاعدہ ھذا میں داخل ہے ,,جو مشترک مال تعمیر و ترمیم کا محتاج ہو اس کی تعمیر و ترمیم تمام شرکاء پر ان کے حصص کے بقدر ہوگی ،، ۔ اس لئے کہ اس سے منفعت کا حاصل کرنا بھی ان کے حصص کے بقدر ہی ہوگا۔ دفعہ (۱۷۳) میں کہا گیا ہے کہ مشترک مال میں ہر شریک اپنے حصہ کے بقدر فائدہ اتھا سکے گا ۔

چنانچہ دفعہ (۱۱۵۲) میں ہے ۔ اگر سرکاری ٹیکس کے مطالبات لوگوں کی جان کی حفاظت کے سلسلے میں لئے گئے ہوں تو ان کی وصولی مردوں کے افراد کی تعداد کے مطابق ہوگی ۔ اور دفتر میں عورتوں و بچوں کی تعداد کا اندراج نہ کیا جائے گا ۔ کیونکہ یہ ٹیکس چونکہ جانوں کی حفاظت کیلئے لیا جا رہا ہے اور جسم و جان کی حفاظت میں مرد اصل قرار دیئے جاتے ہیں اور بچے و عورتیں اس معاملے میں تابع شمار ہوتے ہیں اس لئے ان سے کوئی تعارض نہ کیا جائے گا ۔ چنانچہ (وصولی کے) افراد میں ان کا شمار نہ ہوگا۔ (رد المحتار از عن الواجبہ) ۔لیکن اگر حکومت کی طرف سے مطالبات املاک (جانداد) کی حفاظت کے متعلق ہیں تو ان مطالبات کی وصولی ملکیت کے اندازے پر ہوگی ،

کیونکہ اسکی حفاظت کیلئے مطالبہ کیا گیا ہے ، مثلاً چند مالکان زمین (اپنی زمین کی سیرابی کیلئے) نہر کی کھدائی میں شریک ہو کر کھدائی کرائیں تو ہر شخص پر اس کے حصہ کی زمین کے مطابق مالی بار ڈالا جائے گا ۔ ملاحظہ ہو دفعات ، ۱۰۷۳ و ۱۳۱۶ و ۱۳۳۶ و ۱۳۲۷ و ۱۳۲۸ ۔

دفعہ : ۸۸ ((نعمت مشقت کی برابر اور مشقت نعمت کی برابر)) ۔

یعنی حصول نعمت بقدر مشقت اور مشقت کا بار بقدر نعمت ہوگا اس دفعہ کا اول فقرہ ((النعمة بقدر النقمة)) یعنی نعمت کا حصول بقدر مشقت ، یہ دفعہ سابقہ (۸۷) کے جملہ کا مترادف (ہم معنی) ہے ، اور دوسرا فقرہ ((والنقمة بقدر النعمة)) دفعہ (۸۵) کا ہم معنی ہے ، جس کے مطلب یہ ھیں کہ انسان جس کسی شئی سے جس قدر فائدہ اٹھائے گا، اسی کے بقدر اس پر اسکے سلسلہ میں مشقت و کلفت کا بار بھی ڈالا جائیگا ۔ چنانچہ دفعہ (۱۳۰۸) کی شرح کرتے ہوئے چند سطور قبل بیان کیا جا چکا ہے کہ ایک مشترک ملک میں تعمیر و ترمیم کا بار ہر شریک پر اس کے حصہ کے مطابق ڈالا جائے گا ۔

اسی قاعدہ کا جزئیہ دفعہ (۱۳۲۰) کا یہ مسئلہ بھی ہے ,, اگر کوئی چوپایہ دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو ، اور دونوں میں سے ایک شریک اس چوپائے کی پرورش سے انکار کر دے اور دوسرا شریک اس معاملے کو حاکم کی عدالت میں پیش کرے تو حاکم کا فرض ہوگا کہ وہ دوسرے شریک کو یہ حکم دے کہ یا تو وہ اپنا حصہ فروخت کر دے یا یہ کہ مشترکاً اس چوپائے پر صرف کرے ۔ حسب دفعہ حصول نعمت بقدر مشقت و مشقت بقدر حصول نعمت ،، ۔

اسی طرح دفعہ (۱۳۰۹) میں ہے ((جس راہ پر پڑے بچے کے ہمراہ (اس کی پرورش کیلئے) کوئی مال نہ پایا گیا ہو ، تو ایسے بچہ کی پرورش خزانہ عامرہ کے ذمہ ہوگی ، اور اگر (بالغ ہونے کے بعد) یہ بچہ کسی کو خطاءً قتل کر دے گا تو مقتول کی دیت خزانہ عامرہ سے ادا کی جائے گی ، اور اس مشقت کے مقابلہ میں بچے کی دیت یا اس کی وراثت کا مال خزانہ عامرہ کا حق ہوگا ۔ حسب قاعدہ دفعہ ھذا ((حصول نعمت بقدر مشقت و مشقت بقدر نعمت))۔

بحرالرائق میں کہا گیا ہے ، اگر مذکورہ صدر بچہ کسی محلہ میں مقتول پڑا پایا گیا ، تو اہل محلہ کی (شرعی) قسامت کے بعد اس کی وصول شدہ دیت خزانہ عامر میں داخل کی جائے گی ، اسی طرح اگر اس بچے کو خود راستے سے اٹھانے والے یا کسی دوسرے نے خطاءً قتل کر دیا ہوگا تو ان سے وصول کردہ دیت خزانہ عامرہ کا حق ہوگا ، اور اگر قتل عمد کی صورت ہوگی تو حاکم اعلی کو قصاص یا دیت پر صلح کر لینے کا اختیار ہوگا ، لیکن حاکم کو خون معاف کر دینے کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ (یہ حق مقتول کے اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے) ۔ چنانچہ دفعہ (۵۸) کی تشریح میں بیان کیا جا چکا ہے کہ رعیت کے حق میں حاکم کا تصرف مصلحت پر مبنی ہونا چاہیئے ، ملاحظہ ہو دفعہ (۵۸) ۔

دفعہ : ۸۹ ((فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوگی، حکم دہندہ کی طرف نہیں ، جب تک جبر ثابت نہ ہو جائے)) ۔

یعنی فعل کی نسبت اس شخص کی طرف ہوگی جس سے فعل صادر ہوا ہوگا ، لیکن جو فعل کا باعث ہوا ہوگا جب تک اس کی طرف سے جبر کیا جانا ثابت نہ ہوگا ، فعل کی نسبت اس کی طرف نہ ہوگی ۔

شریعت نے حکم دیا ہے کہ خالق کی معصیت میں کسی کی اطاعت نہ کی جائے ، چنانچہ جب ایک عاقل بالغ شخص کو کوئی دوسرا شخص کسی (مسلم کے) مال ضائع کر دینے کا حکم دے یا کسی کے قتل یا قتل کا ذریعہ ہونے کا حکم دے تو اس کا یہ حکم باطل (ناقابل اطاعت) ہوگا کیونکہ شرعاً ایسے حکم کی مخالفت فرض ہے۔ اور باطل امر کالعدم ہوا کرتا ہے ، اسی بنیاد پر فعل اور اس کا اثر فاعل کی طرف منسوب ہوگا ، حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا ۔ بشرطیکہ فاعل اس فعل پر اس طرح مجبور نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس فعل کے بجا لانے کے علاوہ اپنے لئے کوئی چارہ کار نہ پاتا ہو جس کو اکراہ ملجی کہا جاتا ہے، اگر ایسی صورت ہوگی تو فعل اور اس کا اثر حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوگا ۔ ملاحظہ ہو تعریف اکراہ اور اس کے احکام کے سلسلے میں دفعات

۹۳۸ و ۹۳۹ و ۱۰۰۳ و ۱۰۰۴ و ۱۰۰۵ و ۱۰۰۶ ، بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ باطل (امر) کسی شئی کا سبب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ، لہذا اگر حکم دینے والے کے متعلق ہم یہ کہہ دیں کہ وہ اس فعل کا سبب قرار پایا ہے تو حکم بہر حال فعل کی علت کی طرف منسوب ہوگا ، اور فعل کی علت فاعل مختار کا عمل ہے نہ کہ سبب جیسا کہ اصول فقہ میں ضابطہ مقرر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی کا مال ضائع کرنے کا حکم دیا ، اور مامور نے مال ضائع کر دیا ، اور اس کے بعد یہ معذرت پیش کی کہ فلاں شخص نے اس کو یہ حکم دیا تھا ، تو مال کا تاوان اس فاعل پر واجب ہوگا ۔ اور ادائی کے بعد اس فاعل کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ (ضمان میں ادا کیا ہوا مال) حکم دینے والے سے وصول کر لے ، اس لئے اس کا فعل اور اس کا اثر دونوں فاعل کی طرف منسوب ہونگے ، حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہونگے ، اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو راستے میں کنواں کھودنے کا حکم دیا اور (مامور نے تعمیل کر دی) پھر اس کنویں میں کوئی شخص ہلاک ہو گیا تو جو حکم اس پر مرتب ہوگا وہ کنواں کھودنے والے کے حق میں ہوگا ، حکم دینے والے کے حق میں نہ ہوگا۔

جامع الفصولین اور مجمع الضمانات میں ہے : جن مقامات پر مامور بہ صحیح نہ ہوگا ان مقامات پر حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا ، بلکہ مامور ضامن ہوگا چونکہ مامور بہ شرعاً جائز و صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا حکم کا صحیح نہ ہونا ظاہر ہے ، شارح نے فرمایا ہے کہ بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ ان میں فقہاء نے حکم دینے والے کو ضامن قرار دیا ہے ، حالانکہ ان مسائل میں (مامور بہ) شرعاً جائز نہیں ہے ، ان مسائل کے منجملہ حسب ذیل مسائل برائے ملاحظہ پیش ہیں ۔

جامع الفصولین اور مجمع الضمانات میں کہا گیا ہے : ایک عاقل بالغ شخص نے کسی بچے کو یہ حکم دیا کہ فلاں شخص کا کپڑا پھاڑ دے ۔ (اس کے حکم کے مطابق) بچے نے کپڑا پھاڑ دیا ، یا کہا فلاں جانور کو مار ڈالے اور بچے نے ایسا کر دیا ۔ تو اس کا تاوان بچے کے مال سے ادا کیا جائے گا ، کیونکہ بچہ اپنے فعلی تصرفات میں آزاد ہوتا ہے ، اور اب (تاوان کی ادائی کے بعد) یہ بچہ حکم دینے والے سے بقدر تاوان مال رجوع کر لے گا ۔

ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا اس دیوار میں میرے لئے دروازہ کھول دو ، دوسرے نے تعمیل کر دی ۔ حالانکہ دیوار کسی تیسرے شخص کی تھی ۔ اس کا ضامن

درواره کھولنے والا ھوگا ، حکم دینے والا نہ ھوگا ، البتہ مامور تاوان کی ادائی کے بعد مال تاوان کی مقدار حکم دینے والے سے وصول کر لے گا ، اور اگر اسی مسئلے میں محض دروازہ کھولنے کا حکم دیا لیکن اپنی طرف نسبت نہ کی تو اب دروازہ کھولنے والا رجوع کرنے کا حقدار نہ ھوگا ۔ اور اگر حکم دینے والا خود اس مکان میں مقیم تھا ۔ یا مامور کو مزدوری پر لیا ھوا تھا تو یہ مامور و مزدور ھر صورت میں تاوان میں ادائیگی رقم کے حکم دینے والے سے واپس کر لینے کا حقدار ھوگا ۔ بشرطیکہ مامور کو علم نہ ھو ، لیکن اگر مامور کو پہلے سے یہ علم تھا کہ (دیوار حکم دینے والے کی نہیں ہے) تو اب حکم دینے والے سے رجوع نہ کر سکے گا ۔ چنانچہ ان مسائل میں حکم دینے والے کا حکم باطل تھا اس لئے کہ اس نے غیر کی ملکیت میں (اس کی بلا اجازت) تصرف کرنے کا حکم دیا تھا اس لئے اصولاً (باطل ضمان کا سبب نہ ھونا چاھیئے) لیکن اس کے باوجود کہا گیا ہے کہ مامور تاوان کی ادائی کے بعد حکم دینے والے سے تاوان میں ادا کردہ رقم واپس لے سکے گا ۔

شارح نے فرمایا ہے : کہ میرے خیال میں ان مسائل میں حکم دینے والے سے تاوان کی رقم لینے کی بظاھر یہ وجہ معلوم ھوتی ہے کہ یہ ادائی بطور تعزیر کے ھوگی نہ کہ بطور تاوا کے ۔ بچے کے مسئلے میں اس لئے کہ بچہ کامل العقل نہیں ھوتا ۔ گویا حکم دینے والے نے بچہ کو دھوکا دیا ، لہذا بچہ اپنے عمل میں اس کا آلہ کار قرار پایا اس لئے مستوجب ادائی قرار پایا ، اسی طرح دروازے کے مسئلے میں جب دروازے کی نسبت اپنی طرف کرکے یہ کہا گیا کہ میرے لئے دروازہ کھول دو تو یہ مامور کو دھوکہ میں مبتلا کر دے گا (مامور یہ تصور کرے گا کہ یہ دیوار حکم دینے والے کی ہے) ۔ اور جس صورت میں حکم دینے والا مکان میں سکونت بھی رکھتا ھو تو یہ امر مامور کو دھوکہ میں مبتلا کر سکتا ہے ۔ اسی طرح اگر بکری کے متعلق یہ حکم دیا کہ اس کو ذبح کر دو ، اور یہ نہ بتایا کہ وہ کس کی ہے ۔ ان تمام صورتوں میں مال کی ادائی آمر کی جانب میں تعزیری طور پر ھوگی غیر کے مال ضائع کرنے کے ساتھ ھی ، (دھوکہ دھی بھی موجود ھوگی) اس تفصیل کی جانب ھمارا مذکورہ نظریہ اس بنا پر قائم ہے کہ دونوں مذکورہ کتابوں کے مصنف نے علم اور عدم علم کی قید لگائی ہے ، اور اپنی طرف نسبت کرنے اور نہ کرنے کی صورتوں کے حکم میں فرق بیان کیا ہے ۔

کچھ جزئیات ایسے بھی ھیں جن میں یہ شرط ھوتا ہے کہ حکم دینے والا جس

کام کا حکم دے رہا ہے وہ صحت و سلامتی سے انجام پائے ۔ لیکن جب اس سلامتی کی خلاف ورزی ہو جاتی ہے تو اس بنا پر حکم تبدیل ہو جاتا ہے یا حکم دینے والے کی حالت اضطراری جبرو اکراہ کی ہوتی ہے ، جس سے انسان مجبور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اول کی مثال فتاوی خانیہ کا یہ مسئلہ ہے " ایک شخص نے اپنے مزدور کو یہ حکم دیا کہ دوکان کے سامنے پانی کا چھڑکاؤ کر دے ۔ اب اگر اس چھڑکاؤ کی وجہ سے کسی کا پاؤں پھسل گیا اور مر گیا تو تاوان حکم دینے والے پر عائد ہوگا ، مزدور بری الذمہ ہوگا " ۔ مجمع الضمانات میں ہے معلم نے یا استاذ نے اپنے شاگرد کو ان کے باپ کے کہنے پر مارا اگر یہ شاگرد مر گیا تو معلم ضامن نہ ہوگا ۔

دوسرے مسئلے کی مثال یہ ہے کہ حکم دینے والا بادشاہ ہو جس سے جان و مال کا خوف لاحق ہوتا ہے ، یا غلام کے آقا نے اپنے غلام کو حکم دیا ، یا باپ نے بیٹے کو کسی ایسے کام کا حکم دیا جو شرعاً جائز تھا ۔ مثلاً باپ نے بیٹے سے کہا کہ اپنی زمین میں آگ روشن کر لو ، اور بیٹے نے اس کی تعمیل کی ، اور آگ اڑ کر ھمسایہ کی زمین تک پہنچ گئی جس سے ھمسایہ کا نقصان ہو گیا تو اس صورت میں باپ ضامن ہوگا بیٹا ضامن نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ باپ کا حکم صحیح تھا ، لہذا بیٹے کا فعل باپ کی طرف منتقل ہو جائے گا ۔ البتہ باپ کے لئے یہ ضروری تھا کہ وہ بیٹے کو یہ ھدایت کر دیتا کہ اس طرح آگ نہ جلانا جس سے کسی کو نقصان پہنچے ، یا یہ کہ جب ہوا نہ ہو تب آگ جلانا ، یا یہ کہ ھمسایہ کی زمین اتنے قریب تھی کہ ہر حالت میں آگ وھاں پہنچ سکتی تھی ۔ تو اس حالت (اور ھدایات کی صورت میں) باپ بھی ضامن نہ ہوگا ۔ (ردالمحتار) ۔

بخلاف ان صورتوں کے جبکہ کسی دوسرے کا مال ضائع کرنے یا کسی کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہو ، ان صورتوں میں بیٹا ضامن ہوگا ، کیونکہ باپ کا ایسا حکم باطل ہوگا ۔ (خلاصہ یہ کہ) چونکہ بیٹے پر باپ کی اطاعت واجب ہے اول صورت میں ، اس لئے حکم صحیح تھا ، بخلاف غیر کے جان و مال پر دست اندازی کرنے کے ، یہ امور ظلم ھیں (جو شرعاً ممنوع ھیں ان کا حکم دینا باطل ہوگا) ۔ لہذا آپ پر واجب ہے کہ جدید حوادث پر حکم لگانے میں پورے غور و خوض سے کام لیں ۔

دفعہ : ۹۰ ((جب کسی فعل کا مرتکب اور اس کے لئے اسباب مہیا کرنے والا ، متسبب دونوں ہوں تو حکم مرتکب پر لگایا جائے گا ، متسبب پر نہیں ـ مثلاً ایک شخص نے عام راستہ میں کنواں کھود دیا ، اور کسی دوسرے شخص نے اس میں کسی کا جانور گرا دیا ، تو حکم جانور کے گرا دینے والے پر ہوگا ، کنواں کھود نے والے پر نہ ہوگا)) ـ

مباشر (مرتکب) اس شخص کو کہتے ہیں جس کے بلاواسطہ فعل سے کوئی شئی ہلاک و ضائع ہو جائے ، چنانچہ شئی کا ہلاک و ضائع ہونا اسی شخص کی جانب منسوب ہوگا ـ

لیکن جو شخص کسی شئی کے ہلاک (یا ضائع) ہونے کا ذریعہ بنا ہوگا اور ہلاک کرنے (یا ضائع کرنے) والے کا فعل اس کے درمیان حائل ہو تو ایسے شخص کو مسبب کہا جاتا ہے ، اور اس کے عمل کو سبب کیونکہ شئی کا ہلاک ہونے کی علت ہلاک کرنے والے (مرتکب) کا فعل ہوتا ہے ، اسی کے فعل سے ہلاکت وجود میں آتی ہے ، اور فاعل مختار یہی شخص ہوتا ہے ، لیکن مسبب کو صرف اتنا دخل ہوتا ہے کہ وہ فاعل کو اس کے فعل تک پہنچا دیتا ہے ـ چنانچہ اگر کسی شخص میں ہر دو صفات مذکورہ جمع ہو جائیں تو اس صورت میں مباشر ہونے کی حیثیت سے اس کی طرف فعل کی نسبت کی جائے گی ـ کیونکہ اس وقت یہی فعل کی علت ہوگا اور (مؤثر ہونے میں) علت زیادہ قوی ہوتی ہے، دفعہ (۹۲) و (۹۳) میں کہا گیا ہے ,, کہ ضمان مباشر پر عائد ہوگی اگرچہ اس کی مباشرت بلا ارادہ ہی کیوں نہ ہو ،، لیکن جو شخص محض سبب ہوگا وہ اس وقت ضامن

ہوگا جب کہ اس کے قصد اور ارادے کا وجود ثابت ہو جائے ، اس کی تفصیل آئندہ آنے والی ہے۔

اس مقام پر یہ سمجھ لینا بہت ضروری ہے کہ جو امر سبب اور علت ہر دو وصف سے موصوف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس امر کو محض سبب قرار دیا جائے گا ، یعنی اس کو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ تصور کیا جائے گا ۔ چنانچہ فقہاء کے نزدیک ایسا امر حکم اور اس کی علت کے درمیان واسطہ متصور ہوتا ہے علت متصور نہیں ہوتا ۔ اس دفعہ میں اسی مقصد کو ظاہر کیا گیا ہے ۔ لیکن جو امر ایسا ہو کہ محض سبب ہو سکتا ہو اور اس میں علت ہونے کی صلاحیت موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں حکم سبب ہی کی طرف منسوب ہوگا ، اگر قاعدے دفعہ ھذا کے اس مقصد کو آپ پیش نظر رکھیں گے تو آپ کو کثیر مواقع پر فائدہ پہنچ سکے گا ، چنانچہ دفعہ ھذا کی مثال سے اسی مقصد کو واضح کیا گیا ہے (آپ غور فرمائیں) جانور کو کنوئیں میں گرانے والا مباشر (مرتکب) ہوگا جو جانور کے ہلاک ہونے کی بذات خود علت بنا ہوگا ۔ اور کنواں کھودنے والا محض سبب ہوگا ، کیونکہ اس کے کنواں کھودنے سے یہ صورت پیش آئی ، لہذا ضمان مباشر پر ڈالی جائے گی ۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو چوری کا راستہ بتایا ، اور چور نے چوری کی تو سزا چور کو دی جائے گی اس لئے کہ فعل کا مرتکب وہی ہوا ہے ، اور بتانے والے پر چوری کی سزا مرتب نہ ہوگی ، اس لئے کہ وہ محض سبب ہوا ہے ۔ اور اس امر میں کوئی شبہ ہونا (ہی نہ چاہیئے) کہ جانور کو کنوئیں میں گرا دینے والا اور چوری کرنے والا یہی دونوں باختیار فاعل ہیں چنانچہ حکم کی نسبت ان کی طرف کرنا صحیح ہے۔

اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ایک مودع یا وہ شخص جس نے حج کا احرام منعقد کر لیا ہو ان میں سے اول شخص ودیعت کے مال کا اور دوسرا شخص شکار کا کسی کو پتہ دے دیں اور مال چوری ہو جائے یا شکاری شکار کر لے تو مودع اور محرم ضامن ہونگے ، حالانکہ یہ دونوں چوری اور شکار کا سبب ہونے ہیں ۔ مباشر چور یا شکاری ہے (اصولاً ان کو ضامن ہونا چاہیئے) ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ، جس شخص کے پاس ودیعت رکھی گئی تھی (یعنی مودع) وہ اس بنا پر ضامن ہوگا کہ اس نے ودیعت کا حق ادا نہیں کیا (اس بنا پر ضامن نہ ہوگا کہ وہ چوری کا سبب ہوا ہے) اور احرام والا شخص اس وجہ سے ضامن ہوگا کہ اس نے نقص امن کا عمل اختیار کیا ،(اس بنا پر ضامن نہ ہوگا کہ شکاری کو پتہ دے کر شکار کا سبب بنا ہے) ۔

لیکن جس صورت میں یہ متوسط ایسا درجہ رکھتا ہو کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کئے جانے کی صلاحیت نہ ہو یعنی حکم کو اس کا معلول قرار نہ دیا جا سکتا ہو تو ایسی صورت میں یہی حکم کی علت مؤثرہ ہوگا ۔ مثلاً ایک شخص جانور کو چلا رہا ہو تو جانور کو ہنکانے چلانے سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ وہ کسی شئی کو ضائع کر دے ۔ اور نہ یہ فعل ضائع کرنے کی اثر اندازی کے لئے ہوتا ہے ۔ البتہ ضائع کرنے کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ جانور کسی انسان یا کسی شئی کو پائمال کر دے یا کسی پر گر پڑے اور اس کے وزن سے انسان یا کسی شئی کی ہلاکی واقع ہو جائے تو اب تاوان اسی ہنکانے والے پر عائد ہوگا ۔ کیونکہ اس شخص کے اور جانور کے درمیان کوئی دوسرا فاعل مختار موجود نہیں (تاکہ اس کو علت قرار دیا جا سکے) چنانچہ حکم ہلاکی کی نسبت اسی ہنکانے والے کی طرف ہوگی ۔ اور اس کے ہنکانے کا فعل ایسا متصور ہوگا گویا خود اس نے ہی جانور کو اس انسان یا اس شئی پر چڑھا دیا ۔ یا گرا دیا ۔ چنانچہ یہ ایسا سبب ہوا جس میں علت کے معنی موجود ہوں۔

اس قاعدے کا ایک مسئلہ وہ ہے جس کو مبسوط میں بیان کیا گیا ہے ۔ فرمایا ہے ایک شخص نے دوسرے پر ایسے موذی کیڑے ڈال دیئے جنہوں نے ڈنک مار دیئے ۔ تو یہ ڈالنے والا شخص ضامن ہوگا ۔ اگرچہ یہ سبب بنا ہے اور ڈنک مارنا کیڑوں کا فعل ہے لیکن (چونکہ کیڑے فاعل غیر مختار ہیں ان کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جائے گی) چنانچہ ڈالنے والا ایسا سبب ہوگا جس میں علت کے معنی موجود ہونے اور ظالم قرار پایا ۔ (اسی لئے اس پر ضمان عائد ہوگی) ۔

یہ امر بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ جو سبب ایسے درجہ میں ہوں اس میں تعدی (ظلم و زیادتی) کی صفت موجود ہونا ضروری ہے ، تاکہ ضمان عائد کی جا سکے ۔ بخلاف مرتکب شخص کے وہ ہر حالت میں (اپنے فعل کا) ضامن ہوگا ۔ مبسوط میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر ایک شخص اپنی سواری پر سوار چلا جا رہا ہو اور سواری کا جانور اپنے اگلے یا پچھلے پیروں سے کسی کو ہلاک کر دے تو اس شخص پر قتل کا کفارہ اور دیت دونوں لازم ہونگے ۔ اس لئے کہ اس صورت میں سوار ہونے والا شخص ہی قتل کا مرتکب تصور کیا جائے گا ۔ اور مباشرت کا عمل اپنی ملکیت کے ذریعہ ہو یا غیر ملکیت کے ذریعہ ہر حالت میں ضمان کو واجب کر دیتا ہے ۔ جس طرح تیر اندازی (یا بندوق کی نشانہ بازی) کی صورت میں تیر یا گولی سے کوئی شخص مارا جائے تو اس تیر انداز (یا نشانہ باز) پر ضمان عائد ہوگی ۔ لیکن اگر یہ شخص جانور کو آگے یا پیچھے سے چلا رہا تھا

تو اس صورت میں ضمان عائد نہ ہوگی ـ کیونکہ یہ شخص اس صورت میں محض سبب ہوگا ـ جس میں تعدی (ظلم) کا معنی موجود نہ ہوگا ـ اور ایسے سبب کے ذریعہ ضمان عائد نہیں ہوا کرتی بلکہ ضمان اس وقت عائد ہوتی ہے جبکہ تعدی کا معنی پایا جاتا ہو، خواہ یہ جانور اس چلانے والے کی ملکیت ہو یا نہ ہو بہرحال ضمان عائد نہ ہوگی ـ

دفعہ : ۹۱ ((جواز قانونی ضمان (ڈنڈ) کو ختم کر دیتا ہے ، مثلاً ایک شخص نے اپنی ملک میں کنواں کھودا ، اس میں کسی شخص کا جانور گر پڑا اور مر گیا تو کنواں کھودنے والے پر ضمان عائد نہ ہوگی)) ـ

یعنی جس فعل کی شریعت کی جانب سے اجازت ہو اگر اس فعل کے ارتکاب سے کسی کو ضرر پہنچ جائے یا نقصان پہنچے تو ایسے فعل کے ارتکاب پر تاوان نہ ڈالا جائے گا ـ یہ کس طرح صحیح ہوگا کہ ایک فعل شرعاً جائز ہو اور پھر اس کے فاعل پر ضمان بھی عائد کر دی جائے ، ان دونوں امر میں منافات ہے ، چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی ملکیت میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی جانور گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والے پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا ، ملاحظہ ہو دفعہ (۹۲۴) کا آخری فقرہ ـ لیکن ملکیت کے موجود ہوتے ہوئے یہ بھی شرط ہے کہ اس مملوکہ شئی سے کسی غیر کا حق متعلق نہ ہو ، اگر کسی کا حق متعلق ہوا تو اس شخص کو تنہا تصرف کرنے سے منع کیا جا سکے گا ، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۱۹۲) ـ یہ ظاہر ہے کہ انسان اپنی مملوکہ شئی میں تصرف کرنے کے موقعہ پر اس کا پابند نہیں کیا گیا ہے کہ اس کا فعل اول سے آخر تک سلامتی کا ذریعہ رہے ـ

جو امر انسان کیلئے شرعاً جائز نہ ہو اس کے ارتکاب سے انسان پر ضمان عائد ہوا کرتی ہے ، چنانچہ اگر کسی شخص نے عام راستے پر یا غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا اور اس سے کسی جان کی یا شئی کی ہلاکت واقع ہو گئی تو کھودانے والا اس کا ضامن

ہوگا ۔ اور جو چیز دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اس میں بھی ایسا تصرف کرنے والے پر ضمان عائد ہو جائے گی ، فرق صرف یہ ہوگا کہ جس نے اس مشترک چیز میں تصرف کیا اس کے اپنے حصہ کے مقابلے میں ضمان ساقط متصور ہوگی ۔ (فقط دوسرے کے حصہ کا ضامن ہوگا) (مجمع الضمانات) ۔

بدائع و دیگر کتب میں کہا گیا ہے کہ شرکت عنان یا مضاربت کے دو شریک شرعاً ذیلی تصرفات کا حق رکھتے ہیں ۔

(۱) یہ کہ شرکت کا مال بضاعت کے طریقہ پر کس کو سپرد کر دیں ۔

(۲) کسی شخص کو اجرت پر ملازم رکھ کر تجارت کرائیں ۔

(۳) یا شرکت کے مال پر کسی کا دین ہو تو اسکے عوض شرکت کا مال رہن رکھدیں .

(۴) یا جو کچھ فروخت کیا ہو اس کے عوض میں کسی سے رہن لے لیں

(۵) یا دین شرکت کا کسی پر حوالہ دے دیں ۔ وغیرہ

لہذا ان تصرفات کے کرنے پر اگر کوئی نقصان پیدا ہوگا تو متصرف پر ضمان عائد نہ ہوگی ۔ کیونکہ ان تصرفات کی ان شرکاء کو شریعت کی جانب سے اجازت ہے ۔ اور شرعی اجازت کے ساتھ ضمان جمع نہیں ہوا کرتی ۔

اسی طرح علماء حنفیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ جو غلام اپنے آقا سے بھاگا ہوا ہو اس کو کوئی شخص پکڑ لے ۔ اور پھر یہ پکڑنے والا غلام کے آقا سے وہ مصارف طلب کرے جو غلام کے سلسلہ میں ہوئے ہوں اور آقا ان کے دینے سے انکار کر دے تو اس پکڑنے والے کو یہ حق حاصل ہوگا کہ مصارف کی وصولی تک غلام کو اپنے قبضہ میں رکھے ، اور اس قبضہ کی مدت میں اگر غلام ہلاک ہو گیا تو پکڑنے والے پرتاوان نہ ڈالا جائے گا ۔ کیونکہ اس شخص کو (تاوصولی مصارف) غلام کو اپنے پاس روک لینے کا شرعاً حق حاصل تھا ۔ لہذا شرعی جواز کے موجود ہوتے ہونے تاوان ساقط ہوگا ۔

ایک شخص نے اپنے نابالغ بچوں پر کسی کو وصی مقرر کیا ، اور کسی دوسرے شخص کے حق میں تہائی مال کی وصیت کی ۔ اس کے بعد اس شخص کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ ورثاء بالغ اور کچھ نابالغ چھوڑے ۔ ان ورثاء میں سے بعض حاضر تھے اور بعض غائب تھے ، اور ترکہ حاضر ورثاء کے قبضے میں تھا ۔ اس صورت میں یہ جائز ہوگا کہ وصی حاکم (عدالت) کے سامنے یہ دعوی پیش کرے کہ غائب ورثاء کی جانب سے کسی کو وکیل مقرر کرکے ترکہ تقسیم کیا جائے اور ایک تہائی مال وصیت کا اس کے

حوالہ کیا جائے ، (عنایہ و تنویر) ، اب اگر ایسا کیا گیا اور دو تہائی مال ورثاء کیلئے باقی رکھا گیا اور اس کے بعد کوئی نقصان لاحق ہوا تو وصی اس کا ضامن نہ ہوگا ، کیونکہ وصی نے ایسا فعل کیا ہے جس کی شریعت نے اس کو اجازت دی تھی ۔ اور شرع کی اجازت ضمان کو ساقط کر دیتی ہے ، اسی پر آپ مودع ، مضارب ، عاریت پر لینے والے، کرایہ پر لینے والے ، مرتہن ، متولی وقف ، وکیل ، کے تصرفات کو جنکی شرع نے اجازت دی ہو قیاس فرمالیں ، مذکورہ افراد کے کتب فقہ میں کثیر تعداد میں جزئیات موجود ھیں ان کتب میں مطالعہ فرمائیں ۔

ایک بحث

فاضل علی حیدر آفندی نے اپنی شرح میں کہا ھیکہ اضطرار کی حالت میں جو شخص کوئی فعل کرے وہ اس دفعہ سے مستثنیٰ ہے ، کیونکہ مضطر کیلئے غیر کے مال کو اپنے تصرف میں لے آنا شرعاً جائز ہوتا ہے ، حالانکہ بعد میں اس کو معاوضہ ادا کرنا ہوتا ہے ، لیکن میرے خیال میں (فاضل کا یہ کہنا) وہم پر مبنی ہے ، کیونکہ مضطر کا اضطراری حالت میں کوئی فعل شرعاً جائز ہونا اپنی اصل کے اعتبار سے نہیں ہوتا ، بلکہ شرع کی جانب سے یہ حکم بطور رخصت دیا گیا ہے ، جس کے مطلب یہ ھیں کہ جو شئی اصلاً ممنوع ہے اضطرار کی حالت میں اس کے ساتھ ایک مباح کا معاملہ کیا جا سکتا ہے ، کہ بقدر ضرورت اس کو اپنے تصرف میں لے آیا جائے تو اس سے کوئی مؤاخذہ نہ ہوگا ، جیسا کہ دفعہ (۲۲) میں کہا گیا ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر جو حکم دیا گیا ہوگا وہ بقدر ضرورت ہوگا ۔ چنانچہ یہ مسئلہ اس دفعہ میں داخل ھی نہیں (تاکہ اس کو دفعہ سے مستثنیٰ کیا جائے) ۔

البتہ دفعہ (۱۰۸٦) کا مسئلہ اس قاعدے سے بظاھر مستثنیٰ کرنے کی ضرورت ہے ۔ وہ مسئلہ یہ ہے ((ایک باغ میں دو شخص شریک ہوں ۔ ان میں سے ایک کہیں غائب ہو گیا ۔ تو جو شریک موجود ہو اور باغ کی نگرانی کر رھا ہو جب باغ میں پھل آ کر پختہ ہو کر اترنے لگیں تو اس شریک کو یہ حق حاصل ہو گا کہ ان پھلوں میں سے اپنا حصہ علیحدہ کرکے دوسرے شریک کے حصہ کو فروخت کر دے اور اس کی قیمت محفوظ کر دے ۔ لیکن جب غائب شریک حاضر آیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاھے تو اپنے شریک کے تصرف کو صحیح قرار دے کر اپنے فروخت شدہ حصہ کی جمع شدہ رقم لے لے ۔ اور اگر

چاھے تو شریک سے اپنے حصہ کا تاوان وصول کر لے ۔ یہ مسئلہ جامع الفصولین کی اس بحث سے لیا گیا ہے جس میں صاحب کتاب نے مشترکہ اشیاء میں تصرفات کے احکام بیان کئے ھیں ۔ لیکن اس مسئلہ میں ضمان اس صورت میں لازم آئے گی جب کہ حاضر شریک نے اس معاملے کو حاکم تک نہ پہنچایا ہو ، (یعنی حاکم سے اجازت نہ لی ہو) ۔ چنانچہ جامع الفصولین کی عبارت (کا ترجمہ) یہ ہے « کسی زمین میں انگور کی بیلیں دو شخصوں کے درمیان مشترک ہوں ، ان شریکوں میں سے ایک غائب اور دوسرا موجود ہو ، یا ایک بالغ اور دوسرا کوئی یتیم ھو تو حاضر شریک یا بالغ اس معاملے کو حاکم کے سامنے پیش کرے ۔ اگر حاکم تک معاملے کو نہ پہنچایا گیا تو حاضر یہ کر سکتا ہے کہ اپنے حصہ کی زمین میں زراعت کرے انگوروں کی بیلوں کی نگرانی کرتا رھے اور پھل (آنے پر) اپنا حصہ علیحدہ کرکے دوسرے شریک کا حصہ فروخت کر دے اور اس کی قیمت اپنے پاس جمع رکھے ، اب جب کہ دوسرا شریک حاضر ہوگا ، یا تو اپنے فروخت شدہ حصہ کی ضمان لے لے گا یا حاضر شریک کی بیع کو صحیح قرار دے کر جمع شدہ قیمت وصول کر لے گا » (مجمع الضمانات نے فتاویٰ خانیہ سے نقل کیا ہے اسی طرح فتاویٰ ھندیہ میں کہا گیا ہے) ۔

چنانچہ مذکورہ مسئلہ میں جب شریک پر یہ لازم تھا کہ وہ اس معاملے کو حاکم کے سامنے پیش کرکے اس کی اجازت کے بعد ایسا کرتا اور اس نے یہ طریقہ اختیار نہ کیا تو اس (جرم) میں اس پر ضمان لازم کر دی گئی ۔

(لیکن درحقیقت) یہ مسئلہ نہ اس دفعہ میں داخل ہے اور نہ اس کے مستثنیٰ کرنے کی ضرورت لاحق ہے ، البتہ مجلہ ھذا کے دفعہ کی عبارت اس قید سے (جو جامع الفصولین میں لگائی گئی ہے) آزاد ہے ، مجلہ کی عبارت میں (غالباً) جامع الفصولین کی کسی دوسری عبارت کا اتباع کیا گیا ہے جس کی طرف (صاحب جامع نے میم کے لفظ سے اشارہ کیا ہے ۔ لہذا اس مسئلہ کو قید سے مطلق رکھنے کی صورت میں یہ دفعہ ھذا سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا ۔ کیونکہ اس وقت اجازت شرعی کے ساتھ ضامن ھونا بھی موجود ہے ۔(اور دفعہ ھذا کا مقتضی یہ ہے کہ اجازت شرعی کے بعد ضمان ساقط ھو جاتی ہے) ۔

شارح نے فرمایا ہے کہ اس عاجز پر اس مسئلے کہ اس دفعہ کے قاعدے سے خارج ھونے کی وجہ پوشیدہ رھی ، کیونکہ جو امر اپنے مشابہ امر سے خارج ھوتا ہے اس کے لئے یہ

ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسا خصوصی سبب یا خصوصی علت موجود ہو جس کی بنا پر وہ قاعدے کے دیگر جزئیات سے مختلف ہو ۔ خصوصاً اس صورت میں جب کہ شریک نے حاکم سے اجازت لے لی ہو اور اس کے بعد غائب شریک کا حصہ فروخت کیا ہو ، کیونکہ حاکم کو غائب کے مال کی نگرانی کی ولایت حاصل ہوتی ہے ، تو اب یہ کس طرح صحیح ہوگا کہ غائب کے حاضر ہونے کے بعد اس کو یہ اختیار دیا جائے ، یا تو وہ اپنے شریک کی بیع جائز قرار دے اور جمع شدہ قیمت شریک سے لے لے یا یہ کہ اپنے حصہ کا تاوان لے لے ۔ ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ مسئلہ هذا فقہ کی معتبر کتابوں میں منقول ہے اس بنا پر سوائے تسلیم کر لینے کے اور کوئی چارہ نہیں ۔ لیکن اس کے باوجود ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مبیع مشتری کے قبضہ میں بحالت صحیحہ موجود نہ رہا ہو ، لیکن اگر مبیع بجنسہ موجود ہے تو غائب شریک کے حاضر آنے پر اس سے کہا جائے گا کہ یا تو بیع کی اجازت دے کر اس کو صحیح قرار دو یا مشتری سے اپنے حصہ (کا مال) واپس لے لو مجلہ هذا کی دفعہ (۱۰۸٦) اور جامع الفصولین کی دوسری عبارت ضمان لئے جانے سے مطلق ہیں ، تو جس صورت میں مبیع بجنسہ موجود ہوگا غائب شریک کی بیع کی اجازت نہ دینے کا ربط مسئلہ مذکورہ سے کیسے پیدا ہو سکے گا ۔ وہ یہ کہ مبیع کو (باوجود بجنسہ موجود ہونے کے) مشتری کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے اور (فروخت کرنے والے شریک) سے تاوان وصول کر لیا جائے ۔ یہ صورت غصب کے مسئلہ کی ہو جائے گی کہ اس میں یا تو غاصب سے تاوان لیا جاتا ہے یا مغصوبہ کو مشتری سے واپس لینے کا حق دیا جاتا ہے ، ۔ اس مسئلہ کی نظیر دوسرا لقطہ کا مسئلہ بھی ہے جو اس قاعدے سے مستثنیٰ معلوم ہوتا ہے ، چنانچہ کتاب اللقطہ میں ہے ،، گری پڑی چیز کو اٹھانے والا جب اس شئی کے اٹھانے کے وقت لوگوں کو اس امر پر گواہ بنا لے کہ وہ مالک کو واپس کرنے کی نیت سے اٹھا رہا ہے ، اور پھر شرعاً اعلان کی مقررہ مدت تک وہ اس کا اعلان بھی کرے ۔ اور اس کے بعد اس کا یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب اس کا مالک نہ آئے گا ۔ تو اس اٹھانے والے کو اب یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس کو صدقہ میں دے ڈالے اور چاہے تو مالک کے حاضر ہونے تک اس کو اپنے پاس رکھے ،، ۔ چنانچہ اس کے صدقہ کرنے کے بعد اگر مالک آ گیا تو مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو اٹھانے والے کے فعل کو صحیح قرار دے کر اپنے آپ کو حصول ثواب کا مستحق قرار دے لے اور چاہے تو اس سے اس اٹھائی ہوئی شئی کا تاوان لے لے لیکن اس مسئلے میں فقہاء

نے صراحت کر دی ہے کہ اگر وہ شئی اس شخص کے پاس جس کو صدقہ میں دی گئی ہے بجنسہ موجود ہے یا خود اٹھانے والے کے پاس موجود ہے اس نے اپنی ذات پر ھی صدقہ کیا تھا کیونکہ وہ خود محل صدقہ تھا تو مالک اپنی چیز وصول کرے گا اٹھانے والے پر ضمان نہ ہوگی ۔

زیلعی نے تبیین الحقائق میں ضمان عائد ہونے کی وجہ اس طرح بیان کی ہے کہ گری پڑی چیز کے اٹھانے والے نے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس میں تصرف کیا ہے، اور ایسا تصرف ضمان کا موجب ہوا کرتا ہے، باقی رہا اس موقعہ پر شریعت کا صدقہ کی اجازت دینا تو یہ حکم اٹھانے والے کے حق میں وجوبی شکل میں نہ تھا بلکہ اس کی مشقت و تکلیف کے دور کرنے کے لئے یہ امر اس کے لئے مباح کر دیا گیا تھا کہ وہ اس کا صدقہ کر دے ، اس کی مثال مخمصہ کی حالت میں غیر کے مال کو مباح کر دینا ہے۔ چنانچہ مخمصہ کی حالت میں غیر کے مال کی حرمت اپنی جگہ قائم ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ مخمصہ کی عارضی ضرورت کے تحت اس کے ختم ہونے تک کیلئے (بطور اباحت اجازت دے دی جاتی ہے) لیکن مخمصہ کی حالت دور ہونے کے بعد اس شخص پر اس کی ضمان واجب ہوتی ہے۔

شارح فرماتے ھیں : میرے خیال میں زیلعی کا یہ فرمانا کہ شریعت نے اٹھانے والے کے لئے صدقہ کرنا لازم نہیں کر دیا تھا ، اس لئے ضمان اور شرعی اجازت دونوں کا جمع ہونا منافی نہیں ۔ یہ قول قابل غور ہے، کیونکہ یہ دفعہ ھذا کے بیان کردہ قاعدے سے متصادم ہے اور دیگر مسائل جزئیہ کے منافی ہے، اس لئے کہ اس قاعدے کے تحت جتنے مسائل بیان کئے گئے ھیں ، ان تمام مسائل میں شریعت کی اجازت وجوب کے طور پر نہیں ہے۔ بلکہ محض اباحت کے طور پر ہے، اور جس فعل کو فاعل کے حق میں مباح کر دیا گیا ہو اس کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ شرعاً یہ شخص اس میں ماذون ہے، کیونکہ جواز شرعی کے معنی یہی ھیں کہ شرع نے اس فعل کی اجازت دے دی ہے، لہذا میرے خیال میں زیلعی نے جو وجہ بیان کی ہے وہ ان کی لغزش قلم کا نتیجہ ہے۔

شارح نے فرمایا ہے کہ چنانچہ شریک اور لقطے کے ہر دو مسئلے ایسے ھیں جن کا دفعہ ھذا کے قاعدے سے خارج ہونے کا اشکال بدستور باقی رہتا ہے، اور ھماری فکر اس خصوصیت کو نہ پا سکی جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ یہ دونوں مسئلے اس خصوصیت کی بنا پر اس دفعہ سے خارج ھیں ۔ بلکہ ان دونوں مسئلوں پر اس تیسرے

مسئلے کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔اگر ایک حاضر شریک اپنے غائب شریک کا حصہ فروخت کر دےاور شریک کے حاضر ہونے پر مبیع مشتری کے قبضہ میں بجنسہ موجود ہو تب بھی فروخت کرنے والے شریک پر ضمان عائد ہوگی۔ کیونکہ اس مسئلے میں فقہاء نے مبیع کے بجنسہ موجود ہونے یا نہ ہونے کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی ہے بلکہ مطلقاً ضامن ہونے کا حکم دیا ہے، اور اب تک کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس میں کوئی قید پائی جاتی ۔ لہذا اگر کچھ کہا جا سکتا ہے تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ شریک کا مسئلہ اس قاعدے سے اس بنا پر خارج تھا کہ حاضر شریک اپنے غائب شریک کے حصہ کے فروخت کرنے کا دلالۃً ماذون تھا ۔ کیونکہ باغ کے ایسے پھل جن کے فساد کا اندیشہ ہو مثلاً انگور وغیرہ ، ایسے پھلوں میں اس امر کا امکان ہوتا ہے کہ غائب شریک کے حاضر ہونے ، وہ اپنے شریک کو عقد مخابرہ کی اجازت دے دے گا ، جس کی وجہ سے اول کی بیع نافذ ہو جائے گی ۔ اور یہ وہی اجازت ہوگی جو اول شریک کیلئے ابتداءً دلالت سے ثابت تھی ، لہذا حاضر ہونے پر اس شریک کا اجازت نہ دینا اس کی سابقہ اجازت پر اثر انداز نہ ہوگا ، اگر چہ صریح اجازت دلالۃً اجازت سے قوی ہوتی ہے لیکن جب دلالۃً اجازت پر عمل ہو چکا ہو تو اب صریح ناقابل قبول ہوگی ، مثلاً ایک غیر متعلق شخص نے کسی دوسرے کا مال فروخت کر دیا تو اس عقد کا نافذ ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا ، پھر جب مالک کو اس بیع کا علم ہو اور وہ فروخت کنندہ سے اس کی قیمت کا مطالبہ کرے تو یہ مطالبہ اس کی دلالۃً اجازت ہوگا ۔ اب اگر مالک اس مطالبہ کے بعد یہ کہے گا کہ میں اس بیع پر راضی نہ تھا تو اس کا یہ قول قابل التفات نہ ہوگا ۔ (تنویر الابصار) ۔ ملاحظہ ہو دفعہ (۱۳) پھر چونکہ یہ بیع غیر کے مال میں (اس کی بغیر اجازت) تصرف تھا اور دلالۃً اجازت کا وجود ایک ضعیف امر تھا اور صریح اس کا مقابل آ گیا تھا لہذا فقہاء نے بیع کی صحت کا تو حکم دے دیا لیکن اس حکم کو من کل وجوہ جاری نہ کیا بلکہ عدم اجازت کی صورت میں شریک پر ضمان کے وجوب کا قول اختیار فرمالیا ۔ اور اس قید سے کہ " اگر مبیع بجنسہ موجود ہو تو مشتری سے حاضر آنے والے شریک کو واپس کرا دیا جائے " مطلق رکھا ۔

اور راستہ میں پڑی چیز کے مسئلے اور رفیق سفر کے مسئلے میں جیسا کہ رد المحتار باب ادب الاوصیاء میں کہا گیا ہے ، یہ تصریح کر دی ہے کہ اگر ایک شخص سفر میں انتقال کر جائے اور اس کے رفقاء سفر اس کے چھوڑے ہوئے مال کو فروخت کر دیں اور

جہاں اس شخص کا انتقال ہوا وہاں کوئی ایسا حاکم موجود نہ تھا (جس کے اجلاس میں یہ معاملہ پیش کیا جاتا) تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ رفقاء سفر کا اس مال کو فروخت کر لینا جائز ہوگا ۔ اور خریدار کیلئے اس مال سے انتفاع بھی جائز ہوگا ۔ اب اگر اس میت کاوارث حاضر ہو جائے تو اس کو بیع کی اجازت دینے یا موجودہ مال واپس لینے اور فروخت شدہ کی ضمان لینے کا حق حاصل ہوگا ۔ جیسا کہ لقطہ کے مسئلے میں کہا گیا ہے کہ یا تو اٹھانے والے کے صدقہ کو صحیح کر دے یا یہ کہ اس شئی کا تاوان لے لے یا اگر چیز موجود ہو تو وہ واپس لے لے ۔

راستہ پڑی چیز کے اٹھانے والے پر ضمان کا عائد ہونا حدیث سے ثابت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ((من وجد لقطة فليشهد ذوی عدل وليحفظ عفاصها و كائنها فان جاء صاحبها ولايكتم وهو احق بها وان لم يجبئى صاحبها فهو مال الله تعالى يوتيه من يشاء)) (رواة احمد و ابن ماجه) چنانچہ شارع نے پڑی چیز کے مالک کے نہ آنے پر اس کو اللہ تعالی کا مال قرار دیا جس سے ثابت ہوا کہ اس کا صدقہ کر دیا جائے ، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر صدقہ کرنے سے قبل یا بعد اس کا مالک آ جائے تو اس شئی کا وہ خود مستحق ہوگا ، خواہ بعینہ وہ چیز لیلے یا اس کا تاوان لیلے ۔

حدیث کا خلاصہ یہ ہوا کہ راستے میں پڑی چیز کے اٹھالینےکی اجازت دو شرطوں سے مشروط ہے ۔ چنانچہ ابتداء کلام کی تفصیل حدیث میں اس طرح فرمائی گئی ہے کہ اگر مالک آ جائے تو وہ اس شئی کا زیادہ حقدار ہوگا ۔ اس جملہ سے یہ نکلا کہ (اگر چیز موجود نہ ہوئی) تو ضمان لے لے گا ، لہذا اس کا اٹھا لینا اس ضمان کا سبب ہوا ۔ اس طرح جواز شرعی اور ضمان دونوں مجتمع ہو گئے ۔ یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اٹھا لینے والے نے اس چیز کو صدقہ میں دے دیا ہے ۔ اگر وہ اپنے صرف میں لے آتا تو اس پر تاوان لازم آنا صحیح ہوتا ۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ خود صدقہ کا محل تھا اور اس نے اپنی ذات پر صرف کر لیا تب تو (آپ کے خیال میں بھی) ضامن ہوگا لیکن اگر کسی دوسرے شخص پر صدقہ کیا ہے تو اب ضمان کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے صدقہ کرکے عنداللہ اجر حاصل کر لیا ، اور یہ ایک ایسا فائدہ ہے جو وہ اپنی ذات پر صرف کرکے بھی حاصل نہیں کر سکتا تھا لہذا ہر دو صورتوں میں وہ منتفع قرار پایا ۔ (لہذا ضمان کا وجوب اس کے حق میں حرز کا باعث نہ رہا) ۔

دفعہ : ۹۲ ((مرتکب ذمہ دار ہوگا خواہ قصداً نہ کرے)) ۔

اشیاء کے ضائع و ہلاک ہونے کی نسبت اسماً و معنیً و حکماً ہر طریقے سے مباشرت ہی کی طرف کی جاتی ہے ، اسماً اس لئے کہ حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے ، معنیً اس لئے کہ حکم میں یہی مباشرت مؤثر ہوتی ہے ، حکماً اس لئے کہ مباشرت کے وجود کے ساتھ ہی حکم بھی وجود میں آ جاتا ہے ۔ لہذا اگر فعل خطاءًا بھی واقع ہو گیا تو فاعل پر اس کی ضمان واجب ہو جائے گی ۔ مثلاً ایک شخص نے شکار کے گولی مارنے کا قصد کیا اور گولی کسی شخص کی مملوکہ بکری کے جا لگی ۔ یا یہ کہ (فعل میں خطاء واقع نہ ہوئی) بلکہ فاعل کے گمان نے خطاء کی مثلاً بکری کو پتھر سمجھ کر گولی چلائی ۔ یا یہ کہ فعل اور گمان دونوں میں سے کسی میں غلطی نہ ہوئی جیسے ایک سویا ہوا شخص کسی دوسرے کے مال پر کروٹ لینے میں گر پڑا اور مال ضائع ہو گیا ۔ (ان تمام صورتوں میں مباشر پر ضمان واجب ہوگی) دفعہ ھذا کی عبارت میں یہ قید رکھی گئی ہے کہ ((عمداً نہ کیا ہو)) اس سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ قصداً مباشرت کی صورت میں ضمان کا وجوب بطریقۂ اولی ہوگا اور اس کے ساتھ ہی گنہگار بھی ہوگا ۔ لیکن اگر قصد نہ کیا تھا تو محض ضمان واجب ہوگی عنداللہ مأخوذ نہ ہوگا ۔

چنانچہ مجمع الضمانات کا یہ مسئلہ اسی قاعدے کے جزئیات سے ہے کہ ایک شخص نے اپنے مملوکہ میدان میں کسی مقام پر نشانہ بازی کی مشق کی اور گولی اپنی حد سے تجاوز کرکے کسی شخص کی کسی چیز کو ضائع کر گئی تو نشانہ باز اس کا ذمہ دار ہوگا ، ایک شخص لڑائی میں دوسرے شخص سے چمٹ گیا اور اس فعل سے دوسرے کی کوئی چیز گر پڑی اور ضائع ہو گئی ، فقہاء فرماتے ہیں چمٹنے والا ضامن ہوگا ، اس مقام پر کچھ تفصیلی بیان کی ضرورت ہے ۔ چنانچہ اگر گرنے والی چیز مالک کے اتنے قریب گری کہ وہ اس کے صحیح حالت میں اٹھانے پر قادر تھا تو چمٹ جانے والا ضامن نہ ہوگا ، اور اگر ایسی حالت نہ تھی تو اب ضامن ہوگا ۔

ایک شخص نے اپنے مکان میں کسی چیز کو کوٹا اس کی دھمک سے ہمسایہ کی کوئی چیز گر کر ضائع ہو گئی ۔ کوٹنے والا ضامن ہوگا ، ایک شخص نے دوسرے کو اپنے مکان کی چھت پر چڑھنے کی اجازت دی یا بیٹھنے کی اجازت دی اور اس شخص کے

چڑھ کر بیٹھنے سے مکان کی چھت گر پڑی جس کی بنا پر اول شخص کا خادم ہلاک ہو گیا تو بیٹھنے والا ضامن ہوگا ۔ کسی بچے نے چھت پر پیشاب کیا ، پیشاب کسی راستہ چلتے پر آ پڑا جس سے لباس خراب ہو گیا یہ بچہ اس کا ضامن ہوگا ، (جامع الفصولین) اس لئے کہ یہ سب افراد مباشر تھے ۔

قتل خطاء کا مسئلہ بھی اسی دفعہ کا جزئیہ ہے مثلاً ایک شخص نے کسی دوسرے کو شکار تصور کرکے تیر مارا ، یا نشانہ پر تیر مارا اور تیر کسی انسان کے جا لگا ، یا نشانہ سے پار ہو کر کسی کے جا لگا اور یہ شخص ہلاک ہوگیا ، اس صورت میں دیت اور کفارہ لازم ہوگا ، قصاص نہ ہوگا اور نہ اس درجہ گنہگار ہوگا جس درجہ قتل عمد میں ہوتا ، اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس مباشر نے احتیاط کا دامن چھوڑ دیا ہوگا ، اس کو چاہیئے تھا کہ اس موقعہ پر کسی کو (نقصان نہ پہنچنے) کا یقین حاصل کر لیتا ، چونکہ یہ شخص فعل کا مرتکب ہے ، سبب محض نہیں ہے اس لئے مقتول کی وراثت سے محروم ہوگا ۔ (تنویر و در مختار) ملاحظہ ہوں دفعات ، ۹۱۲ و ۹۱۳ و ۹۱۴ و ۹۱۵ و ۹۱۶ ۔

دفعہ : ۹۳ ((متسبب صرف عمداً کرنے پر ہی ذمہ دار ہوگا)) ۔

جو کسی حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اس کو متسبب کہتے ہیں ۔ مثلاً فعل کی تاثیر کے بغیر کسی شئی کے تلف کا سبب ہو جائے ، اور تلف ہونے میں اثر اس شخص یا اس شئی کا ہو جو سبب اور تلف کے درمیان واسطہ ہے ، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علت اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ فعل کی اس کی جانب نسبت کی جائے ، لہذا ایسی صورت میں فعل کی نسبت سبب کی طرف کر دی جاتی ہے ، اس محل پر یہ امر قابل غور ہوگا کہ متسبب کا فعل کیسا ہے ، اگر اس کا فعل ، فعل ناحق ہے جیسے عام راستہ پر کنواں کھودنا ، یا کسی غیر کی ملکیت میں کنواں کھودنا ۔ اگر ایسا ہے تو شئی کے ضائع ہونے پر یہ ضامن ہوگا ، اگرچہ یہ فعل قصداً نہ کیا ہو ، کیونکہ بذاتہ فعل کا ارادہ تو تھا ہی ۔ اور اگر کسی مباح فعل کے ذریعہ ہلاکت واقع ہوئی ، اب اگر یہ علت مؤثرہ کی ایجاد کا قصداً سبب ہوا ہے ۔ اگرچہ حکم کے منسوب ہونے کی صلاحیت نہ رکھتی تھی تب بھی یہ شخص ضامن ہوگا ۔ کیونکہ اس صورت میں بھی تصور کیا جائے گا کہ متسبب نے عمداً ایسا کیا ،چنانچہ دفعہ (۹۲۴) میں یہ شرط ملحوظ ہے کہ جس سبب میں

تعدی (ظلم) کا معنی موجود ہوگا وہ ضمان کا موجب ہوگا ، جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ، یعنی ضرر رسانی کے سبب کا موجب ضمان ہونا اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا ضرر پہنچانے والا فعل ظلماً وجود میں آیا ہو ، مثلاً ایک شخص نے حاکم مجاز کی اجازت کے بغیر عام راستے میں کنواں کھودا ۔ اور اس کنویں میں کسی شخص کا جانور گر کر ہلاک ہو گیا ۔ تو کنواں کھودنے والا اس کا ضامن ہوگا ۔ لیکن اگر اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودا اور ایسا واقعہ پیش آیا تو اب ضامن نہ ہوگا (کیونکہ اپنی ملکیت میں شرعاً اس کو تصرف کا حق حاصل تھا) معلوم ہوا کہ جو فعل تعدی پر مبنی ہوگا وہ ضمان کا سبب ہوگا لیکن جو فعل کسی ایسے حق کی بنا پر ہوگا جو شرع نے انسان کو عطا کیا ہوگا اور اجازت دی ہوگی وہ ضمان کا موجب نہ ہوگا ، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنا مکان منہدم کرے اور اس کے منہدم کرنے سے ہمسایہ کے مکان کو نقصان پہنچ جائے تو اول شخص اس کا ضامن نہ ہوگا ۔ (مجمع الضمانات) اس کی وجہ واضح ہے کیونکہ (اس شخص کے اپنا مکان منہدم کرنے میں) کسی قسم کی زیادتی موجود نہیں ۔

دوسری حالت کی مثال دفعہ (۹۲۳) کا مسئلہ ہے۔ اگر کسی شخص کا جانور کسی دوسرے شخص کی وجہ سے خوف زدہ ہو کر بھاگ پڑے اور اس کی ذات سے کسی کو نقصان پہنچ جائے تو دوسرے شخص پر اس کی ضمان عائد نہ ہوگی ۔ البتہ اگر دوسرے شخص نے بالقصد و ارادہ جانور کو بھڑکایا تو ایسی صورت میں اس بھڑکانے والے پر ضمان عائد ہوگی ۔ اسی طرح اگر کسی شکاری کی بندوق کی آواز سے کسی کا جانور خوف زدہ ہو کر بھاگا اور اس سے کسی کو نقصان پہنچا تو شکاری اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا ۔ لیکن اگر شکاری کا مقصد ھی بندوق کے فائر سے جانور کو خوف زدہ کرنا تھا تو اب اس نقصان کا ضامن ہوگا ۔

اسی دفعہ کے جزئیات کے منجملہ فتاوٰی خانیہ کا یہ مسئلہ بھی ہے۔ ((ایک شخص نے اپنی زمین کے کوڑے کے ڈھیر میں (صفائی کے پیش نظر) آگ لگا دی اور یہ آگ پھیل کر اس کے ہمسایہ کی زمین میں نقصان کا سبب ہو گئی تو آگ لگانے والا اس کا ضامن نہ ہوگا ۔ لیکن اگر آگ لگانے والے کو اس امر کا اندازہ تھا کہ یہ آگ اس کے ہمسایہ کے نقصان کا سبب ہوگا اور پھر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہوگا (وجہ واضح ہے) کہ جب اس کو آگ لگانے سے ہمسایہ کے نقصان کا اندیشہ تھا اور پھر اس نے یہ عمل کیا تو یہ تصور کیا جائے گا کہ اس کا ارادہ نقصان پہنچانے کا ھی تھا ۔

اس مسئلے میں مخصوص طور سے یہ امر قابل توجہ ہے کہ (فقہاء نے) کس طرح انسان کے قصد اور ارادے کو ضمان کا موجب قرار دیا ہے ، اور یہ کہ اس کے علم کو اس کے قصد و ارادہ کی دلیل تصور فرمایا ہے ، جیسا کہ دفعہ (۶۸) میں بیان کیا گیا ہے ((کہ ظاهری علامات شئی کے باطن کے قائمقام هوا کرتے هیں)) ۔ جامع الفصولین میں کتاب التجنیس سے نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے اپنی زمین کو پانی سے سیراب کیا یہ پانی اس کے همسایہ کی زمین میں پہنچ گیا (اور اس سے همسایہ کا نقصان هو گیا ۔ تو اس صورت میں غور کیا جائے گا) اگر پانی کی مقدار اتنی زائد تھی کہ پانی دینے والے کی زمین سے دوسرے کی زمین تک پانی کا پہنچ جانا لازمی امر تھا اس حالت میں پانی دینے والا نقصان کا ضامن هوگا ۔ کیونکہ ایسی حالت پانی دینے والے کے قصد کی علامت ہے ، لیکن اگر پانی کی مقدار اتنی تھی کہ وہ پانی دینے والے کی زمین تک محدود رهتی تو اس صورت میں اس پر غور کرنا هوگا کہ پانی دینے والے کے همسایہ نے اس کو خبردار کر دیا تھا کہ تم زمین کی حد بندی کرکے اس کو مضبوط کر دو اگر یہ تنبیہ کر دی گئی اور پانی دینے والے نے اس طرف کوئی توجہ نہ دی تھی تو یہ ضامن هوگا ۔ اور پانی دینے والے کا یہ عمل بالقصد والارادہ متصور هوگا ۔ اور یہ عمل ایسا متصور هوگا جیسا کہ کسی شخص کی دیوار ایک جانب جھک پڑی هو اور اس جانب کا همسایہ دیوار کے مالک کو متنبہ کر دے کہ دیوار کی اصلاح کرالی جائے اور اس تنبیہ پر گواہ قائم کرے ۔ لیکن اگر همسایہ نے پانی دینے والے کو متنبہ نہ کیا تھا ، تو ایسی صورت میں پانی دینے والا ضامن نہ هوگا ، اور اگر پانی دینے والے کی زمین بلندی پر تھی اور همسایہ کی زمین پستی میں تو ایسی صورت میں یقینی طور پر پانی همسایہ کی زمین میں ضروری طور پر پہنچے گا ۔ اور پانی دینے والا ضامن هوگا ۔ اس کو اس امر کا مکلف کیا جائے گا (کہ مضبوط حد بندی کرکے) سیرابی کا عمل اختیار کرے ۔

چنانچہ مذکورہ صدر جزئیات اور مجلہ هذا کے دفعات (۹۲۲ و ۹۲۴) سے یہ امر بھی واضح هو گیا کہ حد سے تجاوز کر جانا اور فعل میں قصد و ارادہ کا پایا جانا دونوں امر ایک دوسرے سے متمائز هیں چنانچہ حد سے تجاوز کر جانا ایک ایسا فعل هوتا ہے جو غیر حق هونے کی بنا پر ضمان کا سبب هوتا ہے ۔ خواہ قصد وارادہ هو یا نہو ، اور جو فعل قصد وارادے سے کیا جائے اور ضرر کا باعث هو وہ بالقصد والارادہ هونے کے ساتھ هی غیر حق بھی هوگا ۔ اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ هر ضرر رسان فعل کا قصد و ارادہ کرنے

والا حد شرعی سے تجاوز کرنے والا ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے فعل کا مرتکب ہوتا ہے جس کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہوتی ۔ لیکن اس حکم کا عکس لازمی نہیں ہوتا (کہ ہر غیر حق فعل کرنے والا اس کا قصد کرنے والا بھی ہوگا) ۔

چنانچہ فاضل علی حیدر آفندی نے جو اپنی شرح میں یہ تحریر فرمایا ہے کہ متسبب پر ضمان عائد ہونے کی دو شرطیں ہیں ایک قصد (ارادہ) دوم حد سے تجاوز کر جانا ان دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے " ۔ قابل غور ہے ۔

(یہ وہ مسائل تھے جہاں فعل کی علت اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ فعل کو اس کی جانب منسوب کیا جائے) لیکن جہاں فعل کی علت حکم کے نسبت کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو اس کی یہ صورت ہے کہ ایک شخص مسافر خانہ (کا مقیم) شب میں مسافر خانے سے باہر نکلے اور مسافرخانہ کا دروازہ کھلا چھوڑ دے ، جس کی وجہ سے مسافرخانہ سے کسی کا مال چوری ہو جائے ، تو یہ شخص ضامن نہ ہوگا ۔ کیونکہ (چوری کا فعل) ایک فاعل مختار کا فعل ہوگا ۔ (مجمع الضمانات) ۔

یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل جب واسطہ قرار پائے تو کیا اس فاعل کا ذی عقل ہونا بھی ضروری ہے ؟ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک یہ امر ضروری نہیں ، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ امر شرط ہے کہ عاقل ہو ۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے غلام کی قید دور کر دی ، یا جانور کی رسی کھولدی ، یا پرندے کے پنجرہ کا دروازہ کھول دیا ، یا اصطبل کا دروازہ کھلا چھوڑ دیا اور یہ اشیاء ضائع ہو گئیں ۔ تو غلام کی صورت میں بالاتفاق ضمان عائد نہ ہوگی ، الا یہ کہ ایسا عمل کرنے والا مجنون ہو ، کیونکہ دیوانہ غیر ذی العقول افراد میں شمار ہوتا ہے ۔ اس لئے مذکورہ آئمہ کا اس صورت میں اختلاف ہے ۔ (امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ضمان عائد نہ ہوگی ، اور امام محمد کے نزدیک عائد ہوگی) ۔ لیکن اصطبل اور پرندے کے پنجرے کے دروازے کے مسئلوں میں ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا ، اول ہر دو اماموں کے نزدیک جانوروں کا ذی عقل نہ ہونا ان کے فاعل مختار نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے ، اور امام محمد کے نزدیک حیوان کا یا طائر کا فرار ہو جانا ایک طبعی امر ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے سرکہ کے ظرف کو پھاڑ دے اور سرکہ اس میں سے بہہ جائے تو یہ ظرف کو پھاڑ دینے والا ضامن ہوگا کیونکہ ظرف کو

پھاڑ دینے کے بعد سرکہ کا بہہ جانا ایک طبعی امر ہے، (اس میں اختیار کو کوئی دخل نہیں) مجلہ ھذا میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

دفعہ : ۹۴ ((جانوروں سے جو نقصان پہنچے اس کا کوئی بدل نہیں))۔

یعنی اگر جانور اپنی ذات سے کسی کو کوئی نقصان پہنچا دے گا تو جانور کے مالک پر اس کی ذمہ داری نہ ھوگی۔ اس کی نظیر دفعہ (۹۳۹) کا مسئلہ ہے، وہ یہ کہ دو شخصوں نے کسی ایسے مقام پر اپنے جانور باندھے جہاں ان کو باندھنے کا حق تھا۔ ان جانوروں میں سے ایک نے دوسرے کے جوڑ مار دیا (یا کاٹ لیا) تو اس جانور کے مالک پر کوئی ضمان نہ ھوگی، یا یہ کہ دو شریکوں نے ایک مقام پر جانوروں کو باندھ دیا اور ایک شریک کے جانوروں نے دوسرے شریک کے جانوروں کو نقصان پہنچا دیا تو ضمان عائد نہ ھوگی، اسی طرح دفعہ ۹۳۱ کا فقرہ اول اور فقرۂ سوم اسی دفعہ کی نظیریں ھیں۔

جانور کے نقصان پہنچانے کی صورت میں ہم نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ نقصان جانور کے اپنے ذاتی فعل کا نتیجہ ھو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جانوروں کے مالکان نے اپنے عمل میں کوئی کوتاھی کی ھوگی یا تعدی (زیادتی) سے کام لیا ھوگا۔ یا وہ اس کا سبب قرار پائے ھونگے تو ایسے حالات میں ان پر ضمان عائد ھوگی۔ لہٰذا اگر کسی شخص کے جانور نے ایسا فعل شروع کیا جس سے کسی کا مال ضائع ھو جائے اور مالک بیٹھا دیکھتا رھا جانور کو روکنے کی کوشش نہ کی تو یہ شخص ضامن ھوگا۔ دفعہ (۹۲۹) کے نظائر ملاحظہ ھوں۔

مجمع الضمانات میں کہا گیا ہے، ایک شخص نے اپنے گدھے کو دوسرے شخص کے گندم کھاتے دیکھا۔ اور اس کو اس فعل سے باز نہ رکھا، اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ شخص ضامن ھوگا۔ کیونکہ اس شخص نے گدھے کو نہ روک کر اپنے فریضہ کے ادا کرنے میں کوتاھی اختیار کی۔

اسی طرح جانور کا سوار یا آگے، پیچھے سے چلانے والا یہ تمام افراد جانور کے کسی شئی کو نقصان پہنچانے یا ضائع کر دینے کے ذمہ دار ھونگے، کیونکہ جانور کا چلنا چلانے والے کے تابع ھوتا ہے، اس لئے چلانے والے کی طرف منسوب ھوگا۔ اور فعل کے مباشر کے

درجہ میں تصور کیا جائے گا ۔ اور ظاہر ہے کہ فعل کا مباشر متعدی ہوا کرتا ہے ملاحظہ ہو دفعہ (۹۳۳) و دفعہ (۹۳۱) کا پہلا اور تیسرا فقرہ ۔

اور ضمان بالتسبب کی مثال دفعہ (۹۳) میں بیان کی جا چکی ہے ۔ مثلاً کوئی شخص عام راستے میں حاکم کی بغیر اجازت اپنا جانور باندھ دے ، یا کسی غیر کی ملکیت میں کنواں کھودے ۔ ایسی صورت میں جو ضرر کسی کو لاحق ہوگا یہ شخص اس ضرر کا ضامن ہوگا ۔

یہ امر ملحوظ رکھا جائے کہ متسبب اس صورت میں ضامن ہوا کرتا ہے جب کہ حد سے تجاوز کرنے کا معنی اس میں موجود ہو ۔ (ایسے شخص ہی کو متعدی کہتے ہیں) چنانچہ فتاویٰ بزازیہ میں کہا ہے ” کسی شخص نے حاکم کی اجازت کے بغیر ایک میدان میں کنواں کھودا یہ میدان نہ تو شارع عام تھا اور نہ شہری علاقہ تھا ، اس کنویں میں گر کر کوئی شخص ہلاک ہو گیا ، کنواں کھودنے والا شخص ضامن نہ ہوگا “ ۔ ذخیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ” اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے اپنے اس فعل سے کوئی تعدی اختیار نہیں کی ایسے میدان میں لوگوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے جانور باندھ لیں یا خیمہ قائم کر لیں یا دیگر آرام کی صورتیں اختیار کر لیں ایسے مقام کیلئے یہ پابندی نہیں ہوتی کہ جو فعل کیا جائے وہ ضرر رساں نہ ہو ، کیونکہ ایسے مقام میں نہ تو لوگوں کے راستہ گذرنے کے حق کا ضائع کرنا موجود ہوتا ہے اور نہ پانی کیلئے کنواں کھودنا ممنوع ہوتا ہے (بلکہ ہر قسم کے استفادہ کا ہر شخص کو حق حاصل ہوتا ہے) ۔ اور یہ خود بھی ان ہی لوگوں میں سے ایک فرد ہوتا ہے (جن کو یہ حقوق حاصل ہوتے ہیں) ۔ اس لئے یہ حد سے متجاوز متصور نہ ہوگا “ ۔

چنانچہ فتاویٰ ہندیہ کا یہ مسئلہ بھی اس کی تائید کرتا ہے ، کسی جانور کا نقصان پہنچانا تین طریقے پر ہوا کرتا ہے ، اول یہ کہ یہ جانور جس مالک کی ملکیت ہو ، اسی کے نقصان کا باعث ہوا ہو ، دوم یہ کہ کسی دوسرے کے نقصان کا باعث ہوا ہو ، سوم یہ کہ عامۃ المسلمین کے حق میں ضرر کا سبب ہوا ہو ۔

اگر جانور نے خود مالک کی ملکیت کو مالک کی غیر موجودگی میں نقصان پہنچا دیا ضمان کا کوئی تصور نہ ہوگا ۔ خواہ جانور کے نقصان پہنچانے کا کوئی طریقہ ہو ۔ یعنی جانور کھڑا ہو یا چل رہا ہو یا اگلے پاؤں سے نقصان پہنچایا ہو یا دانتوں سے کاٹ کر چبا کر یا دم مار کر ۔ جانور کا مالک اس کے ساتھ آگے پیچھے سے چلا رہا ہو تو یا کوئی صورت بھی ۔

لیکن اگر مالک اپنے جانور پر سوار تھا اور اس حالت میں جانور نے اپنے پچھلے یا اگلے حصہ سے کسی کو نقصان پہنچا دیا تو ایسی صورت میں مالک اس نقصان کا ضامن ہوگا ۔ اور اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آ گیا جو دیت کا موجب تھا تو اب مالک کے قبیلہ پر دیت کی ادائی واجب ہوگی ۔ لیکن اگر صورت یہی رہی اور جانور نے دانتوں سے چبا ڈالا یا اچھل کر جوڑ مار دیا یا اگلے پاؤں سے اچھل کر چڑھ گیا ۔ تو اب یہ سوار ضامن نہ ہوگا ، کیونکہ سوار کے لئے جانور کی ان حرکتوں پر قابو پا لینا مشکل ہوتا ہے ان سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ۔

اور اگر جانور کی ضرر رسانی کسی غیر کی ملکیت میں واقع ہوئی تو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جانور اپنے مالک سے چھوٹ کر دوسرے کی ملکیت میں پہنچ گیا ، ایسی صورت میں جانور کے مالک یا صاحب پر ضمان عائد نہ ہوگی ، کیونکہ یہ فعل جانور کا اپنا ذاتی فعل ہوگا ، جس کا کوئی بدلہ نہیں ہوا کرتا ، لیکن اگر جانور کے مصاحب نے خود جانور کو داخل کیا تو ایسی صورت میں جانور مذکورہ طریقوں میں سے جس طریقے سے بھی نقصان پہنچائے گا یہ شخص اس کا ضامن ہوگا ۔ اور اگر مالک کی اجازت سے (اس کی ملک) میں داخل کیا گیا ہے تو اس کا حکم ابتداء میں بیان کیا جا چکا ہے ۔

اور اگر عامۃ المسلمین کے حق میں (راستے وغیرہ) میں ضرر رسانی واقع ہوتی تو اگر جانور کا مصاحب اس کو لئے ہوئے کھڑا تھا اور جانور نے اگلے یا پچھلے قدم یا دم یا اچھل کود سے نقصان پہنچا دیا ۔ یہ مصاحب ضامن ہوگا ، اور اگر یہ جانور کے ساتھ نہ تھا بلکہ جانور کو سیدھا ہنکا کر چھوڑ دیا اور جانور سیدھا چلتا رہا تب بھی ضامن ہوگا ۔

فتاویٰ (ہندیہ) کی اس عبارت سے چند ضابطے نکلتے ہیں ۔ اول یہ کہ جب انسان جانور پر سوار ہو اور جانور کسی چیز کو اپنے اگلے یا پچھلے حصہ سے کسی چیز کو پائمال کر دے خواہ وہ خود سوار کی ملکیت ہی میں کیوں نہ واقع ہوا ہو اسکا ضامن ہوگا ۔ اس لئے کہ اس صورت میں ضائع کرنا سوار کی مباشرت متصور ہوگی کہ اس نے جانور کو قابو میں رکھ کر اس کی حفاظت کیوں نہ کی ، الا یہ کہ جانور بھڑک گیا ہو اور سوار کے قابو سے باہر ہو گیا ہو ۔ دوم یہ کہ سوار ہونے کے علاوہ صورتوں میں اگر اپنی ملکیت میں رہتے ہوئے نقصان پہنچایا ہے تو کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا ۔ سوم یہ کہ اگر غیر کی ملکیت میں داخل ہو کر ضرر پہنچایا اس وقت غور کرنا ہوگا ۔ اگر جانور بذات خود غیر کی ملکیت میں داخل ہو گیا ہو گا تو ضمان نہ ہوگی ، کیونکہ اس وقت

جانور کا فعل اپنا ذاتی فعل ہوگا ، جس کا کوئی بدل نہیں ہوتا ، جانور کے مصاحب کی جانب سے نہ مباشرت کا تصور ہوگا نہ تسبب کا اور نہ فرض کی کوتاھی کا ، لیکن اگر جانور کا داخلہ اس مصاحب کے فعل کا نتیجہ ہے تو ہر حالت میں مصاحب پر ضمان عائد ہوگی ، اور اسی طرح جبکہ عامة المسلمین کے راستہ میں کھڑا کر دیا گیا ہوگا ـ کیونکہ ان تمام صورتوں میں مصاحب کی زیادتی متصور ہوگی ـ اس کو اس طرح راستے میں کھڑا کرنے کا حق نہ تھا ـ

دفعہ : ۹۵ ((ملک غیر میں تصرف کا حق باطل ہوگا)) ـ

انسان کا کسی شئی یا منافع کے مالک ہونے سے جو حق پیدا ہوتا ہے اس حق کو ملکیت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ، جیسا کہ دفعہ (۱۲۵) میں کہا گیا ہے کہ : شرع نے فقط مالک کیلئے (اس کی مملوکہ شئی) میں تصرف کرنے کا حق تسلیم کیا ہے ، لیکن مالک ہونے کے متعدد اسباب ھیں ، جن کے منجملہ تمام مالی معاوضات ، اور مہر کا تقرر و خلع و میراث ، ھبات ، صدقات وصیت ، وقف ، غنیمت ، اقتدار ، بنجر زمین کی آبادی ، پڑی چیز کو اس کی شروط کے ساتھ اٹھا لینا ، مقتول کی دیت جس کا مقتول موت سے چند لمحات قبل مالک ہو جاتا ہے اور روح کے پرواز کرنے کے فوراً بعد یہ ملکیت ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے (وغیرہ امور ھیں) ـ

جامع الفصولین کی فصل ۳۳ ، شرکت املاک کی بحث میں لکھا ہے : دو شریکوں میں سے ایک شریک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے شریک کی بغیر اجازت شرکت کے مال میں کسی قسم کا تصرف کرے ـ کیونکہ ہر شریک دوسرے شریک کے حصہ میں ایک اجنبی شخص کی طرح متصور ہوتا ہے ـ

اگر دیکھا جائے تو اس دفعہ کا مآل معنوی اعتبار سے وھی نکلتا ہے جو اس سے قبل دفعہ (۸۹) میں بیان کیا گیا ہے ، اس دفعہ میں بتایا گیا ہے کہ فاعل کا فعل ـ فاعل ھی کی طرف منسوب ہوتا ہے اٰمیر (حکم دینے والے) کی طرف منسوب نہیں ہوتا ـ اور دفعہ ھذا میں جب یہ کہا گیا کہ : دوسرے کی ملکیت میں تصرف کا حق باطل ہوگا » تو اس کا معنی یہ ہوا کہ اس کا حکم دینا بھی باطل ہوگا ، لہذا مؤاخذہ فاعل سے لیا جائے گا ، حکم دینے والے سے کوئی واسطہ نہ ہوگا ، کیونکہ غیر کی ملکیت میں تصرف کا حکم دینا

باطل (کالعدم) ہوتا ہے۔ ملاحظه ہو دفعه (۱۵۱۰) لیکن یه حکم اس وقت مرتب ہوگا جب که اٰمر جابر نه ہو اور مامور مجبور نه ہو ، کیونکه جبر انسان کیلئے اضطرار پیدا کر دیتا ہے اور اضطراری صورت میں ضمان جابر (آمر) پر واجب ہوتی ہے مضطر و مجبور پر واجب نہیں ہوتی ، مجبور و مضطر کے افعال غیر متعبر ہوتے ہیں ۔ البته اگر جبر کرنا اضطراری درجه کا نه ہوا تو پھر اس صورت میں مجبور کے قولی تصرفات تو قابل اعتبار نه ہونگے لیکن فعلی تصرفات پر اس سے مؤاخذه کیا جائے گا ۔ ملاحظه ہو دفعه (۱۰۰۷) ۔ اور یه بھی شرط ہے که حکم دینے والا ولی یا وصی یا وکیل کے درجه کا شخص نه ہو ، کیونکه یتیم کے وصی اور نابالغ کے ولی کیلئے ان کے مال میں تصرف کرنے کا حق اور حکم دینا اسی طرح جائز ہوتا ہے جس طرح کے بذات خود جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر وکیل کو وکیل مقرر کرنے کا حق دے دیا گیا تھا تو وکیل بنانا اور حکم دینا جائز ہوگا ۔

اس سے یه بھی معلوم ہو گیا که اگر ایک دائن نے اپنے مدیون سے کہا : تم پر جو میرا دین واجب ہے جس کو چاہو دے سکتے ہو ، چاہو تو دریا میں ڈال دو تو مدیون اس قول سے دین سے بری الذمه نه ہوگا ، اس لئے که اس صورت میں دائن کا حکم دینا ایسا ہے جیسا که غیر کی ملکیت میں تصرف کا حکم دیا جا رہا ہو نه که اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا ، اس لئے که اگر مدیون اپنے مال سے دائن کے دین کی ادائی اس طرح کر دے که اس کے دین کی مثل دائن ہی کو سپرد کر دے تو یه متصور نه ہوگا که اس نے دین ادا کیا بلکه مدیون کا دائن پر اس ادائی سے ویسا ہی ایک حق پیدا ہو جائے گا جیسا که دائن کا مدیون پر تھا ۔ اور پھر دونوں کے حقوق کا ایک دوسرے سے تبادله کیا جانا متصور ہوگا ۔ چنانچه دائن کا مدیون کو حکم دینا غیر کی ملکیت کے حق میں تصرف کا حکم دینا متصور ہوا نه که اپنی ملکیت میں ۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے باہمی لین دین کے تعلق کے بغیر کسی دوسرے شخص سے کہا که فلاں شخص زید کو ایک ہزار روپیه دے دو ۔ اور مامور نے روپے دے دیئے تو مامور کو روپیه واپس لینے کا حق زید سے ہوگا حکم دینے والے سے نه ہوگا ، اس کی وجه وہی ہے جو بیان کی گئی که آمر کا حکم صحیح نه تھا ۔

(اس مسئله میں ہم نے یه کہا ہے که) آمر و مامور کے درمیان لین دین کا کوئی تعلق نه تھا (یا نه ہو) اس کے معنی یه ہیں که ان دونوں شخصوں میں ایسے تعلقات نه ہوں که لین دین جاری رہتا ہو که جب ایک کا قاصد یا وکیل دوسرے کے پاس جا کر کہتا ہو که

فلاں صاحب نے آپ سے فلاں چیز خرید لینے کو کہا تھا ، یا اتنی رقم قرض طلب کی ہے اور دوسرا یہ کام انجام دے دیتا ہو ۔ اگر کسی ایسی صورت واقع ہونی تو تمام فقہاء احناف کا اتفاق ہے کہ حکم دینے والے کی جانب رجوع کیا جائے گا ، مامور ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ ایسے تعلقات رکھنے والے لوگوں میں عموماً ذمہ داری کا سلسلہ عرفاً قائم ہوا کرتا ہے ، ۔ عرف میں یہ اصول قرار پا گیا ہے کہ ایک شریک دوسرے شریک کو یا ایک گھہرے تعلقات رکھنے والا شخص جب کسی تیسرے شخص کو یہ حکم دیتا ہے کہ (وہ اس کے شریک یا دوست کو) مال دے دے تو یہ مال حکم دینے والے کی ضمان میں متصور ہوتا ہے، (یا یہ کہ آمر کے ذمہ دین ہوگا) ۔ اور عرف کا معروفہ امر ایسا سمجھا جاتا ہے گویا (فریقین کے درمیان) شرط کر لیا گیا تھا ۔ (جامع الفصولین فصل ۔ ۳۴) ۔

اسی کتاب میں لکھا ہے : ایک شخص نے اپنی زوجہ کے حکم سے اس کے مکان کی چھت مکمل کرا دی چھت زوجہ کی ملکیت ہوگی ۔ لیکن زوجہ کے حکم کے بغیر ایسا کیا ہوگا تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ چھت جب چاہے اتار لے ۔

اس دفعہ کے مضمون پر ایک وھمی درجہ میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ فتاویٰ رشیدالدین میں کہا گیا ہے ,, ایک شخص نے کسی کے غلام کو بھاگ جانے کا حکم دیا ۔ یا اس کو خود کشی کرنے کا حکم دیا اور مامور نے تعمیل کر دی تو اس صورت میں حکم دینے والا غلام کا ضامن ہوگا ۔ لیکن اگر غلام کو آقا کے خود اپنے مال کے ضائع کرنے کا حکم دیا تھا تو اب حکم دینے والا ضامن نہ ہوگا ۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہوگا کہ کتاب مذکورہ میں اس مسئلے کے حکم کی وجہ بھی واضح کر دی گئی ہے ، وہ یہ کہ غلام کو حکم دینے والا کہ وہ اپنے آقا کے مال یا اپنی جان کو ضائع کر دے ۔ ایک غاصب کے درجہ میں متصور ہو جاتا ہے ، گویا آمر نے غلام کو غصب کیا اور پھر اس میں بذات خود تصرف کیا ۔ اس لئے یہاں آمر پر ضمان عائد ہوگی ۔

کتاب ھذا کے دفعہ (۸۹) کی تشریح میں آپ کو یاد ہوگا کہ بیان کیا جا چکا ہے کہ بعض مسائل میں فقہاء نے آمر پر ضمان کا حکم دیا ہے ، اور ہم نے اس کی علت بھی اس مقام پر بیان کر دی ہے ، کہ ان مسائل میں ضمان کا حکم تعزیری طور پر ہے ۔ کسی دفعہ کے پیش نظر نہیں دیا گیا ہے ۔ دفعہ سابقہ میں ملاحظہ ہو ۔

دفعہ : ۹۶ ((کسی کو بغیر اجازت مالک ملک غیر میں تصرف کا حق حاصل نہیں)) ۔

دفعہ ھذا کی عبارت درمختار کے کتاب الغصب کے آخری باب سے منقول ہے ، اس قسم کے تصرف کا ناجائز ہونا تمام تصرفات کے ناجائز ہونے کو شامل ہے ، چنانچہ سواری لینا ، کپڑا پہن لینا ، (دیوار پر) کڑیاں رکھ لینا ، مکان میں داخل ہونا ، کسی کی زمین سے راستہ گذارنا، یا غیر کی چیز کو عاریۃً دے دینا ، یا ودیعت رکھ دینا ، اجارے پر دے دینا ، صلح کر لینا ، ھبہ کر دینا ، فروخت کر دینا ، رھن کر دینا ۔ گرا دینا ، تعمیر کر لینا ، اور دیگر تمام ایسے امور جو عوض کے ساتھ تملیک کا فائدہ دیتے ہوں ۔ یا بغیر عوض ان سے کسی کو ملکیت حاصل ہو جاتی ہو ، ایسے تمام عقود میں اگر مالک نے ان کے نفاذ کی اجازت دے دی نافذ ہو جائیں گے ورنہ باطل ہو جائیں گے ۔ کیونکہ (کسی فعل کے بعد) آخر میں اجازت حاصل ہو جانا ابتدائی وکالت کا درجہ رکھتا ہے ۔

لہذا مذکورہ تمام عقود کا ممنوع ہونا اسی قاعدے کے پیش نظر عمل میں آتا ہے ۔ ملاحظہ ہوں مجلہ ھذا کے دفعات ۔ ۱۲۱۹ و ۳٦۵ و ۴۴٦ و ۸۵۷و ۱۵۴٦ و ۱۰۷۵ و ۱۰۷۸ و ۱۰۷۹ و ۳۷۸ و ۹۹۷ ۔ خلاصہ یہ کہ غیر کے مال میں اس کی بغیر اجازت تصرف کرنا ممنوع ہوگا ۔ الا یہ کہ بطور وصیت ہو یا ولایت یا شدید ضرورت (جو اضطرار کی حالت پیدا کر دے) تو ایسے حالات میں تصرف جائز ہو جائے گا ۔

لہذا اگر کسی مالدار کے لئے وصی مقرر کیا گیا ہو یا ولی موجود ہو تو باذن شرع ان کا تصرف اس کے مال میں جائز ہوگا ۔ اسی طرح جب انسان کو مضطر کر دینے والی ضرورت لاحق ہو گئی ہو گی تو ضرورت کے حالات اس کو عمومی ضوابط و قواعد سے مستثنیٰ کر دینگے ۔

مثلاً ایک شخص کا کپڑا کسی دوسرے شخص کے مکان میں جاگرا اور کپڑے کا مالک یہ جانتا ہے کہ مکان والا وہ کپڑا نہ دے گا بلکہ لاعلمی ظاہر کر دے گا ۔(درمختار فروع کتاب الغصب) ۔

اجازت کی دو قسمیں ھیں ۔ ایک صراحۃً دوم دلالۃً ، صریح اجازت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اپنے مال یا اپنے معاملے کا وکیل بنا دے ، لیکن اگر ایک چرواھا چرنے والی بکریوں سے کسی بکری کو مرتا ہوا دیکھے اور مرنے سے قبل ذبح کر دے یہ خیال

کرکے کہ بکری کا مالک بکری کے مردہ ہونے کے بعد اس سے فائدہ نہ اٹھا سکے گا اور اگر ذبح کر لیا گیا تو اس سے استفادہ کر سکے گا۔ تو یہ چرواہا بکری کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی حالت میں اس کو اس عمل کی دلالۃً اجازت حاصل تھی۔

ردالمحتار میں الاشباہ والنظائر سے کچھ ایسے مسائل نقل کئے گئے ہیں جو اس دفعہ کے قاعدے سے مستثنیٰ ہیں (بلکہ ان میں اجازت ضرورۃً یا دلالۃً پائی گئی ہے) مثلاً بیٹا یا باپ بیمار ہو تو ان میں سے ہر ایک کیلئے یہ جائز ہوگا کہ مرض کے علاج کیلئے مرض کی اجازت کے بغیر صرف کرے، مگر سامان کی بیع و شرا کا عمل اختیار نہ کرے ، اسی طرح اگر چند اشخاص باہم رفیق سفر ہیں ان میں سے کوئی ایک بیمار ہو گیا تو دوسرے رفیق کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی بغیر اجازت اس کے مال سے علاج و معالجہ کرے ، اس لئے سفر کی حالت میں رفیق سفر اپنے ہمراہی کے لئے اہل و عیال کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی طرح جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو وہ ودیعت رکھنے والے کے والدین پر بغیر اجازت (بوقت ضرورت) صرف کر دے۔ اور مقام ایسا ہو کہ حاکم وقت کے سامنے پیش کرکے (نفقہ کی) اجازت لینا ہی ممکن نہ ہو تو مودع کا یہ تصرف صحیح ہوگا۔ اس مال کا ضامن نہ ہوگا۔ کنزالدقائق میں اس مسئلے کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ضامن ہوگا ، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ حاکم سے اجازت لی جا سکتی ہو اور پھر اجازت حاصل نہ کی گئی ہو۔ بعض رفقاء سفر اگر اپنے کسی رفیق کی موت واقع ہونے پر میت کا سامان و دیگر سفری اشیاء فروخت کرکے میت کی تجہیز و تکفین میں صرف کر دیں تو ان لوگوں کا استحساناً یہ تصرف جائز ہوگا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کوئی ہم سفر کسی دوسرے کی بیماری میں سفر کے درمیان مبتلا ہو جائے اور اس کے رفقاء اس کے معالجہ میں اس کے سامان و مال میں مذکورہ تصرف کریں کہ اس رقم کے ضامن نہ ہونگے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ آپ کے تلامذہ سے کسی تلمیذ کا انتقال ہو گیا۔ امام نے اس کی کتب فروخت کرکے اس کی قیمت اس کی تجہیز و تکفین میں صرف فرما دی۔ کسی شخص نے امام سے کہا کہ میت نے کتب فروخت کرنے کی وصیت نہیں کی تھی۔ آپ نے اس شخص کے جواب میں قرآن کریم کی یہ آیت تلاوت فرمائی ((واللہ یعلم المفسد من المصلح)) چنانچہ اس قسم کے حادثات میں اگر اصلاح کی نیت رکھی گئی ہو تو دیانۃً یہ حکم ہوگا کہ تصرف کرنے والے سے ضمان نہ لی جائے۔ لیکن عدالتی کارروائی کی صورت میں حاکم ادائی ضمان کا فیصلہ ہی کرے گا ، اسی طرح

جب کہ آقا اور اس کا غلام ہم سفر ہوں اور بحالت سفر آقا کا انتقال ہو جائے غلام آقا کے مال سے دوران سفر اس کی تجہیز و تکفین کر دے تو غلام پر ضمان نہ ہوگی ۔ اسی طرح جب کسی مسجد کا متولی موجود نہ ہو اور اھل محلہ مسجد کی آمدنی مسجد کے ضروریات میں صرف کر دیں ، یا بالغ ورثاء نابالغ کی ضروریات پر ، جب کہ وصی موجود نہ ہو ، صرف کر دیں ، یا میت کا وصی میت کے دین کو جو وصی کے علم میں تھا ادا کر دے (ضامن نہ ہونگے) خواہ باطلاع حاکم و ورثاء کیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ لیکن یہ حکم دیانۃً ہوگا قضاءً نہ ہوگا ۔

(فتاویٰ) تتارخانیہ میں ہے کہ ایک شخص نے ھانڈی میں گوشت چولھے پر رکھدیا اور لکڑیاں بھی چولھے میں لگا دیں (اور بس) دوسرے شخص نے (اس کے اس عمل کو دیکھ کر) چولھے کی لکڑیاں آگ سے روشن کر دیں (تاکہ ھانڈی پک جائے) استحساناً ضامن نہ ہوگا ۔

ان مسائل کے مثل یہ مسائل بھی ملاحظہ ہوں : ایک شخص نے اپنی چکی کے گول میں گندم بھر دیئے اور چکی چلانے والا جانور بھی چکی میں جوڑ دیا ، پھر کسی دوسرے شخص نے یہ تصرف کیا کہ جانور کو چلا کر آٹا تیار کر دیا ۔ یہ چلانے والا ضامن نہ ہوگا ۔ لیکن اگر صورت اس کے برخلاف واقع ہوئی تو اب ضامن ہوگا ۔

اگر کسی شخص کا مٹکا اٹھایا اور وہ گر کر ٹوٹ گیا ، اٹھانے والا ضامن ہوگا ، لیکن اگر مالک کے اٹھاتے وقت اس کو مدد دے رہا تھا کیونکہ مٹکا ایک جانب جھکا ہوا تھا اور اب مدد دینے میں گر پڑا ٹوٹ گیا تو اس صورت میں ضامن نہ ہوگا ۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کا بوجھ اس کے جانور پر بار کر دیا اور جانور (بوجھ سے) ھلاک ہو گیا ، بار کرنے والا ضامن ہوگا ۔ لیکن اگر خود مالک بار کر رھا تھا اور اس کے بار کرنے میں امداد کی بار کرا دیا پھر جانور ھلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا ۔

اگر کوئی شخص دوسرے کے قربانی کے جانور کو ایام قربانی کے علاوہ دوسرے ایام میں ذبح کر دے گا جانور کا ضامن ہوگا ۔ لیکن قربانی کے ایام میں ایسا کرنے سے ضامن نہ ہوگا ۔

اس کی نظیر یہ مسئلہ بھی ہے ، ایک شخص اپنا مکان منہدم کرنے کے لئے مزدور لایا ، (اتنے میں) ایک تیسرے شخص نے مکان کو منہدم کرنا شروع کر دیا ۔ یہ منہدم کرنے والا ضامن نہ ہوگا ۔ یا ایک شخص نے قصاب کے ایسے جانور کو جس کے ھاتھ پاؤں

قصاب باندھ چکا تھا ، ذبح کر دیا ، یہ شخص ضامن نہ ہوگا البتہ اگر جانور آزاد تھا تو ضامن ہوگا ۔

اس قسم کے مسائل کے حکم کا ایک کلی اصول یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ فاعل کے اختلاف سے اس فعل میں کسی قسم کا اختلاف نہ پیدا ہوتا ہو ۔ تو ایسے فعل میں اعانت کرنے والا ضامن نہ ہوگا ، اس کے حق میں دلالۃً اجازت ثابت ہوگی ۔ چنانچہ اسی (قصاب کے) مسئلے میں جانور کو ذبح کرنے کے بعد اگر اس شخص نے جانور کی کھال بھی اتارنا شروع کر دی تو اب اس پر ضمان عائد ہوگی ۔ (کیونکہ کھال اتارنے کا فعل فاعل کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے ، اس میں ایک خاص قسم کی مہارت کی ضرورت ہوتی ہے بصورت دیگر کھال ناکارہ ہو سکتی ہے) ۔

(فتاوی) قنیہ میں ہے ایک شخص نے اپنے کسی مخلص دوست کا گدھا اپنے آٹے کی چکی میں استعمال کرکے آٹا تیار کیا ، اور گدھا ہلاک ہو گیا ۔ یہ ضامن نہ ہوگا ، کیونکہ اس کے دوست کی جانب سے دلالۃً اجازت ثابت تھی ۔ قنیہ کے اس مسئلے سے ثابت ہوا کہ جن حادثات میں دلالۃً اجازت ثابت ہو سکتی ہو ان تمام حادثات میں ضمان عائد نہ ہوگی ۔ مثلاً باپ بیٹے کا جانور لے لے یا بیٹا باپ کا یا شوہر زوجہ کا اور زوجہ شوہر کا ۔ نیز (مثلاً) شوہر اپنی زوجہ کی لونڈی کو سودا لینے بازار روانہ کرے اور لونڈی فرار ہو جائے ۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں دلالۃً اجازت موجود ہوتی ہے ، اس لئے ضمان عائد نہ ہوگی ۔ ملاحظہ ہوں دفعات (۱۰۷۸ و ۱۰۷۹) ۔

دفعہ : ۹۷ ((کسی قانونی سبب کے بغیر کسی شخص کا مال لینے کا اختیار نہیں)) ۔

یعنی کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی دوسرے کا مال قصداً ارادۃً یا خطاءً یا سہواً بغیر کسی شرعی وجہ کے لے سکے ، کیونکہ اللہ تعالی کے نزدیک بندوں کے حقوق قابل احترام ہیں ۔ خطا یا بھول یا مزاح سے ان حقوق کا احترام ساقط نہیں ہوا کرتا ۔ چنانچہ ، غصب ، سرقہ ، جوا ، سود ، رشوت ، جھوٹا دعویٰ ، جھوٹی شہادت ، جھوٹی قسم ، یا ظالمانہ صلح ، جیسے طریقوں سے کسی کا مال حاصل کرنا (یا ضائع کرنا) کسی کے لئے حلال نہ ہوگا ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے: آپ نے ایک مقدمہ کے فریقین سے ارشاد فرمایا: تم لوگ میرے پاس اپنے مقدمات لے کر آتے ہو۔ بہرحال میں بشر ہوں، اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے ایک فریق دوسرے کے مقابلے میں اپنی حجت پیش کرنے اور سحربیانی کی بنا پر اعلیٰ درجہ رکھتا ہو اور میں اس کے حق میں فیصلہ کر دوں۔ لہٰذا تم میں جو شخص یہ سمجھتا ہو کہ میں نے اس کے بھائی کے حق کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے تو اس دوسرے کو چاہیئے کہ (میرے فیصلہ کی بنا پر) وہ حق نہ لے۔ کیونکہ اس حق کا لینا اس کے لئے جہنم کا ایک حصہ ہوگا "۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو سن کر دونوں فریق رونے لگے اور ہر ایک نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گذارش کیا کہ (یا رسول اللہ) میں نے اپنا حق اپنے فریق مقابل کو چھوڑا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ اور حتی الامکان (حساب و کتاب کرکے) اپنے اپنے حق کا صحیح اندازہ کر لو اور پھر شبہ دور کرنے کی غرض سے اپنا حق ایک دوسرے کو معاف کر دینا "۔

معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا طریقوں سے یا کسی (باطل طریقے سے) کسی کا مال لینے والا غاصب و ظالم متصور ہوگا۔ اس پر فرض ہوگا کہ اگر لیا ہوا مال بعینہ موجود ہے تو صاحب حق کو واپس کر دے، اور اگر ضائع ہو چکا ہے اور قیمتی ہے تو قیمت ادا کرے یا مثلی ہے تو اس کی مثل ادا کر دے۔

تنویر کا مسئلہ اسی قاعدے پر مبنی ہے کہ کہا گیا ہے کہ " اگر مدعی اور مدعا علیہ نے اس امر پر صلح کرلی کہ فلاں شئی مدعی لے لے اور مدعی جانتا تھا کہ اس صلح سے قبل وہ شئی اس کی نہ تھی تو یہ صلح باطل ہوگی "۔ یعنی مدعی پر لازم ہوگا کہ اس شئی کو مدعا علیہ کو واپس کر دے، فتاویٰ حامدیہ میں یہ مسئلہ مذکورہ ہے کہ اگر ایک خیراتی وقف کے متولی کے پاس کسی معین سال کی آمدنی جمع ہو، اور متولی کا اس آمدنی کے صرف کی تفصیل بیان کرنے سے قبل انتقال ہو گیا۔ اور اس کے بعد زید کو اس وقف کا متولی بنایا گیا اب زید کی تولیت میں مزید ایک سال کی آمدنی جمع ہو گئی اور موقوف علیہم نے اپنے سابقہ ماہانہ حقوق (وغیرہ) کا جو متوفی متولی سے وصول نہ ہو سکے تھے مطالبہ کر دیا، زید نے اس کو واقعی تصور کرکے دوسرے سال کی آمدنی سے ان کے حقوق ادا کر دیئے۔ اور وقف نامہ میں واقف کی طرف سے اس کی کوئی وضاحت نہ تھی کہ ایک سال کی آمدنی سے دوسرے سال کے حقوق بھی ادا کئے جا سکتے ہیں، نیز

حاکم کی طرف سے بھی اس سے قبل کوئی وضاحت نہیں ملتی ۔ تو کیا دوسرے متولی کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے سال کی آمدنی سے وہ مستحقین کے سابقہ حقوق بھی ادا کر دے؟ جواب دیا گیا ، ہاں ادا کر سکتا ہے ، کیونکہ موقوف علیہم کے حقوق متوفی کے ذمہ باقی متصور ہونگے ۔

پھر شرح وھبانیہ سے نقل کیا گیا ہے : اگر کوئی شخص دوسرے شخص کو ایسی چیز دے دے جو درحقیقت دوسرے کا حق نہیں تو دینے والے کو اس شئی کے واپس لینے کا حق حاصل ہوگا ۔ الا یہ کہ بطور ھبہ دیا گیا ہو اور موہوب لہ نے اس کو صرف کر لیا ہو ۔

فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ ایک شخص یہ خیال کرکے کہ وہ فلاں شخص کا مقروض ہے اپنے اس خیال کے مطابق کچھ رقم دے دی اور دینے کے بعد معلوم ہوا کہ اس کا خیال صحیح نہ تھا ، تو جو کچھ دیا ہوگا واپس لے سکے گا اور اگر دیا ہوا ضائع ہو چکا ہوگا تو اس کے بدل کا مطالبہ کر سکے گا ، اسی طرح اگر مشتری نے مبیع میں کسی قدیمی عیب کی اطلاع پائی جو کہ بائع کے پاس سے پیدا شدہ تھا ۔ اور ساتھ ہی ایک جدید عیب مشتری کے اپنے پاس پیدا ہو چکا تھا (جو مبیع کی واپسی کا مانع تھا) اس لئے مشتری نے بائع کے عیب کے مطابق مبیع کے نقصان کے مقابلے میں بائع سے رقم حاصل کر لی ۔ اس کے بعد جو عیب مشتری کے پاس پیدا ہوا تھا وہ مبیع سے دور ہو گیا اور مبیع اپنی اس حالت پر لوٹ آیا جو بائع کے پاس تھی اور اس قابل ہو گیا کہ بائع کو واپس کیا جا سکے ۔ اور مشتری نے واپس کرنا چاہا تو اب مشتری کو مبیع اور وہ رقم جو اس نے بقدر نقصان بائع سے لی تھی دونوں بائع کو واپس کرنا ہونگے ۔ کیونکہ جب مبیع پوری قیمت کی وصولی کیساتھ بائع کو واپس کر دیا گیا تو اب مشتری کو اس معاوضہ سے جو اُس نے عیب کی بنا پر بقدر نقصان وصول کیا تھا ۔ انتفاع کا حق نہیں پہنچتا اسلئے اسکو اپنے پاس نہیں روک سکتا ۔

مجلہ کا یہ فقرہ (بغیر وجہ شرعی) تصرف جائز نہ ہونیکی قید ھے ۔ منشاء یہ ھے کہ اگر شرع کی جانب سے کوئی ایسا سبب مقرر کیا گیا ھے جسکی بنا پر غیر کے مال میں تصرف کا حق ملجاتا ھے تو ایسی صورت میں تصرف جائز ہو گا ۔ جیسا کہ بیع کی صورت میں عقد معاوضہ ہونیکی بنا پر مشتری کو یہ حق حاصل ہوتا ھے کہ مبیع کو اپنے قبضہ میں لے لے اور بائع کو یہ حق حاصل ہو جاتا ھے کہ وہ مبیع کی قیمت لیلے یعنی مشتری کا مبیع میں اور بائع کا قیمت کی رقم میں تصرف جائز ہو جاتا ھے ، اور جیسا کہ

عقد اجارے کے منعقد ہو جانیکے بعد مستاجر کو یہ حق ہوتا ہے کہ اجارے پر لیگئی چیز میں تصرف کرے اور اجارے پر دینے والیکو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اجرت میں تصرف کرے ، اسی طرح دیگر تملیکی عقود و کفالہ و حوالہ میں شرع نے تصرف کا حق عطا فرمایا ہے۔

پھر ان اسباب میں سے جن کے تحت غیر کے مال میں تصرف کی شرعاً اجازت دیگئی ہے اضطرار اور مخمصہ کے حالات بھی ہیں ، کہ ان حالات میں شریعت انسان کو غیر کے مال میں بغیر اجازت تصرف کا حق دیتی ہے اور ضرورت پورا ہونیکے بعد حکم دیتی ہے کہ اس کا معاوضہ ادا کر دیا جائے۔

دفعہ : ۹۸ ((ملکیت کے سبب کی تبدیلی شئی کی ذات کی تبدیلی کے قائمقام ہوتی ہے))۔

یعنی جب کوئی شئی ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہوگی تو ملک کی یہ تبدیلی شئی کی ذات کی تبدیلی متصور ہوگی ، اگرچہ بظاہر وہ شئی اسی طرح نظر آئے گی۔

یہ اصول (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کی اس حدیث سے قائم کیا گیا ہے کہ ((ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ لونڈی حضرت بریرہ کے یہاں تشریف فرما ہوئے۔ حضرت بریرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو چھوارے پیش کئے۔ اس وقت چولھے پر ھانڈی میں گوشت چڑھا ہوا تھا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : کیا گوشت میں ہمارا حصہ نہ ہوگا ؟ بریرہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا یا رسول اللہ یہ گوشت مجھ کو صدقہ میں دیا گیا ہے۔(اور حضور کیلئے صدقہ حرام ہے) حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " تمہارے لئے صدقہ تھا لیکن تمہاری جانب سے ہمارے لئے ھدیہ ہوگا "۔ یعنی جب تم نے گوشت کے مالک سے یہ لیا اس وقت یہ تمہارے لئے صدقہ تھا ، اب تمہاری ملکیت میں آنے کے بعد تمہاری جانب سے ہمارے لئے ھدیہ ہوگا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملکیت کے تبادلے سے شئی کی ذات میں تبدل پیدا ہو جاتا ہے))۔ (شرح منار)۔

اس قاعدے پر فقہ کے بہت سے مسائل مبنی ہیں ۔ مثلاً ایک فقیر جب زکوۃ کی رقم لے لے اور اس کے بعد اپنی جانب سے یہ رقم کسی ہاشمی یا مالدار کو بطور ہبہ پیش کر دے تو ہاشمی اور مالدار کیلئے اس کا لینا جائز ہوگا ۔ کیونکہ ملک کی تبدیلی سے شئی کی ذات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے یا ایک شخص نے اپنی زندگی میں (بحالت صحت) اپنے کسی رشتہ دار کو صدقہ دیا ۔ اس کے بعد جس کو صدقہ دیا گیا فوت ہو گیا ۔ اب یہ صدقہ کی ہوئی چیز بذریعہ وراثت صدقہ کرنے والے کے حصہ میں واپس آئی تو صدقہ کرنے والا اس کا مالک ہوگا اور اس کے صدقہ کا ثواب اپنی جگہ قائم رہے گا ۔ نیز واہب کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ اپنے ہبہ میں جب کہ کوئی مانع موجود نہ ہو رجوع کرے خواہ موہوب لہ کی رضامندی سے یا بحکم حاکم ، لیکن جیسا کہ دفعہ (۸۷۰) میں کہا گیا ہے کہ ((اگر موہوب لہ نے موہوبہ کو اپنی ملک سے (کسی تصرف کے ذریعہ) خارج کر دیا اور دوسرے کی ملکیت میں پہنچ گئی مثلاً ہبہ کر دیا ، یا فروخت کر دیا ، تو اب واہب کو ہبہ سے رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا ، کیونکہ تبدل ملک سے شئی میں تبدیلی آ گئی ۔ (ظاہر ہے) کہ جب موہوب لہ کی کسی صفت کی تبدیلی سے موہوبہ ایک جدید شئی متصور ہوتی ہے ۔ تو جب موہوبہ کی ذات ہی میں تبدیلی واقع ہو تو بطریق اولی یہ تبدیلی قابل اعتبار ہوگی ، ملاحظہ ہو دفعہ (۸۶۹) اور (۸۷۰) چنانچہ اگر موہوبہ کسی جدید عقد مثلاً بیع کے ذریعہ واہب کی طرف لوٹ آئی تو اب واہب کو ہبہ سے رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا ۔

یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ موہوب لہ کا انتقال ہو جائے ، اور موہوبہ شئی وراثت کے ذریعہ وارث کی جانب منتقل ہو جائے ۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا فلاں شئی اس کو اس کے باپ سے وراثت میں ملی ہے ، اور شاہدوں نے اپنی شہادت میں بیان کیا کہ وہ اس کی ماں کی طرف سے اس کو وراثت میں پہنچی ہے ، تو شاہدوں کی شہادت مقبول نہ ہوگی ، کیونکہ شہادت میں متدعویہ شئی ایک ایسی ملکیت میں بیان کی گئی ہے جو مدعی کے دعوی کے مدعا علیہ سے برخلاف ہے اور تبدیل ملک سے شئی بدل جایا کرتی ہے ملاحظہ ہو دفعہ (۱۷۱۱) ۔

اس قاعدے کے جزئیات میں سے ایک یہ مسئلہ بھی ہے جو دفعہ (۲۵۵) میں بیان کیا گیا ہے ، „ کہ جب مشتری کسی شئی کے خریدنے کے بعد بائع کے حق میں اس شئی کی (طے شدہ) قیمت میں اضافہ کر دے اور بائع اس اضافہ کو قبول کرلے تو بشرط قیام شئی

مبیعہ یہ زیادتی مشتری کے ذمہ واجب ہو جائے گی ۔ البتہ اگر مبیعہ ضائع ہو گیا خواہ حقیقۃً ضائع ہو یا حکماً تو اب یہ زیادتی مشتری پر لازم نہ ہوگی ، حکماً ضائع ہونے کا یہ معنی ہے کہ مشتری نے مبیعہ کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو ، اور پھر یہ مبیعہ دوسری بیع کے ذریعہ مشتری کے پاس آ گیا ہو ،اور اب مشتری اول بائع کے حق میں (اول بیع کی قیمت کے لحاظ سے اضافہ کرے) تو یہ اضافہ مشتری کے ذمہ واجب نہ ہوگا ۔ کیونکہ ملک کی تبدیلی سے مبیعہ میں بھی تبدیلی واقع ہوگئی ۔ جیسا کہ یہ اصول ہے کہ سبب ملک کی تبدیلی شئی کی ذات کی تبدیلی کا باعث ہوتی ہے ۔

تنویر اور اس کی شرح میں کہا گیا ہے کہ „ مشتری کا شئی کی قیمت میں اضافہ کردینا بائع کے حق میں اس وقت صحیح ہوگا جب کہ بائع نے اس اضافہ کو عقد کی مجلس میں قبول کر لیا ہو اور مبیعہ شئی (کسی طرح) ہلاک شدہ نہ ہو لیکن اگر مبیعہ حکماً بھی ہلاک شدہ متصور ہوا تو اب یہ اضافہ صحیح نہ ہوگا „ ۔ مثلاً مشتری نے اول بائع سے خریدنے کے بعد کسی دوسرے کے ساتھ فروخت کر دیا اور پھر دوبارہ اس دوسرے شخص سے خرید لیا اب اس نے اول بائع کے حق میں اس کی قیمت میں اضافہ کرنا چاہا اور بائع نے قبول بھی کر لیا تو یہ اضافہ مشتری پر واجب نہ ہوگا ، اسی کے مثل بدائع کا یہ مسئلہ ہے ، ملخصاً ملاحظہ ہو ، ((جب کفار دارالاسلام میں فاتحانہ داخل ہو کر ملک پر قابض ہو جائیں اور اہل اسلام و اہل ذمہ کے اموال پر قبضہ کر لیں ، لیکن ان اموال کو دارالاسلام سے دار کفر کی طرف منتقل نہ کیا ہو تو یہ اموال اپنے مالکوں کی ملکیت میں باقی رہیں گے ، چنانچہ ان اموال کے داراسلام میں باقی رہتے ہوئے اگر امام المسلمین دوبارہ اس ملک پر قابض ہو گیا تو یہ اموال بجنسہ ان کے مالکوں کو واپس کر دیئے جائیں گے ۔ اور غنیمت کا مال تصور کرکے مجاہدین پر ان کو تقسیم نہ کیا جائے گا ۔ لیکن جس صورت میں کفار نے ان اموال کو داراسلام سے منتقل کرکے دار کفر میں محفوظ کر لیا ہوگا اس کے بعد دوبارہ مسلمانوں کے ہاتھ آئیں گے تو اب دیگر غنیمت کے اموال کی مانند مجاہدین پر تقسیم کر دیئے جائیں گے اور مجاہدین کی ملکیت ہونگے ۔ اور اس بنا پر کہ اب یہ مجاہدین کے مملوکہ ہیں ان اموال کو ایک نئی شئی تصور کیا جائے گا ۔ اور اگر یہ مثلی اشیاء ہونگی تو اول مالک (اپنی سابقہ ملکیت کی بنا پر) ان پر دست اندازی نہ کر سکیں گے ۔ اور اگر قیمتی ہوں اور سابق مالکین ان کو حاصل کرنا چاہیں تو قیمت دے کر حاصل کر سکیں گے ۔ اور اس طرح ہر دو جانب (اول مالک اور ثانی مالک) مجاہد کے حق کی رعایت موجود ہوگی ، اور دونوں کے حق (اپنے اپنے طور پر محفوظ) رہیں گے ۔

ایک شخص نے کسی سے گندم خریدنے کا اظہار کرتے ہونے (ان کی قیمت میں) اپنے ذمہ ایک ہزار روپیہ کے واجب ہونے کا اقرار کیا ۔ اس کے بعد کشمش کی خریداری کے سلسلہ میں ایک ہزار کی رقم کا اقرار کیا تو اس شخص پر دونوں رقوم واجب ہونگی ، کیونکہ اسباب کی تبدیلی مسببات کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے ، (چنانچہ مذکورہ مسئلہ میں ایک صورت میں مال کے وجوب کا سبب گندم ھیں اور دوسری صورت میں کشمش ھیں) ۔ لیکن اگر اس شخص نے اپنے اقرار میں رقم کی نسبت اس کے سبب کی طرف نہ کی ، مثلاً ایک مجلس میں ایک ہزار کی رقم کے واجب ہونے کا دوشخصوں کے سامنے اقرار کیا اور دوسری مجلس میں دوسرے دو شخصوں کے سامنے دو ہزار کا اقرار کیا ، تو اس صورت میں بھی اقرار کنندہ پر دو رقمیں واجب ہونگی ، کیونکہ مجلس اور شہادتوں کا اختلاف اشیاء کے اسباب کے اختلاف کی دلیل ہے اس لئے یہ اختلاف سبب کے اختلاف جیسا متصور ہوگا ، جیسا کہ ایک شخص ایک دستاویز پیش کرکے اپنے ذمہ ایک ہزار کی رقم کے وجوب کا اقرار کرے ، اور دوسری دستاویز سے ایک ہزار کے وجوب کا تو ان دستاویزوں کے اختلاف کی بنا پر اس کے ذمہ ہر دو رقمیں واجب متصور ہونگی ۔ کیونکہ دستاویز کی تبدیلی اسباب کی تبدیلی متصور ہوتی ہے ۔

دفعہ : ۹۹ ((جو شخص کسی شئی کو قبل از وقت حاصل کرنا چاھے گا اس کو محرومی کی سزا بھگتنی پڑے گی)) ۔

یعنی جو شخص کسی شئی سے اس کے وقت سے پہلے فائدہ اٹھانا چاھے گا اس کو یہ سزا دی جائے گی کہ اس کو فائدہ اٹھانے سے محروم کر دیا جائے ۔لہذا جو شخص جلد میراث حاصل کرنے کی غرض سے اپنے مورث کو عمداً یا بطور شبہ عمد یا خطاءً قتل کر دے گا تو وہ مورث کی میراث سے محروم کر دیا جائے گا ۔ یعنی قاتل کو مورث کی میراث نہ ملے گی ، البتہ اگر قاتل قتل کا سبب ہوا ہوگا تو محروم نہ ہوگا ۔ کیونکہ قتل کا سبب ہونے والا حقیقی قاتل نہیں ہوتا ، مثلاً ایک شخص کسی دوسرے کی مملوکہ زمین میں کنواں کھودے اور اس کنویں میں اس کھودنے والے کا مورث گر کر ہلاک ہو جائے ، تو یہ کنواں کھودنے والا محروم نہ ہوگا ۔ بلکہ محض اس پر دیت واجب ہوگی (دفعہ ھذا میں)

محرومی کو کسی قید سے مقید نہیں کیا ہے بلکہ مطلق چھوڑا گیا ہے ، حالانکہ اس کے لئے ایک قید معتبر ہے وہ یہ کہ یہ قتل کرنا بصورت قصاص یا کسی دیگر شرعی حق کی بنا پر واقع نہ ہوا ہو ، چنانچہ اگر ایک عادل وارث اپنے مورث کو باغی ہونے کے سبب قتل کر دے گا تو یہ اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ یہ قتل بحکم شرعی تھا ۔ یا یہ کہ باغیوں کو پورا غلبہ حاصل ہو چکا ہو اور ان میں سے کوئی فرد اپنے آپ کو حق پر تصور کرتے ہوئے اھل عدل میں سے اپنے کسی مورث کو قتل کر دے تو یہ اس مورث کا وارث ہوگا ۔ کیونکہ قاتل (اس صورت میں) اپنے آپ کو اھل حق سے تصور کئے ہوئے تھا ۔ (اور اس کے نزدیک اس کا مقابل باغی تھا) چنانچہ باغیوں کے احکام کے باب میں کہا گیا ہے کہ یہ لوگ ھر صغیرہ و کبیرہ گناہ کے مرتکب کے خون کو حلال تصور کرتے ھیں اس وجہ سے زیلعی نے لکھا ہے کہ وہ قاتل مراث سے محروم ہوگا جس نے ظالمانہ قتل قصداً کیا ہوگا ۔ لیکن جو باغی اپنے آپ کو حق پر تصور کرکے اپنے مقابل (اھل حق) کو قتل کر دے گا وہ میراث سے محروم نہ ہوگا ۱ ھ (حموی) ۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مرض موت میں اپنی زوجہ کو تین طلاق یا طلاق بائنہ دے دے گا تا کہ اس کی زوجہ اس کی میراث سے محروم ہو جائے تو ایسے شخص کی زوجہ اس کی وارث ہوگی اور مریض کو اس کے ارادے کے نتیجہ سے محروم کر دیا جائیگا۔ حموی نے اشباہ کی شرح میں اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ میت کے متعلق اس کے مرنے کے بعد یہ کہنا کہ اس کو اس کے ارادے سے محروم رکھا جائے گا ، غیر صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں میت محروم نہیں ہے بلکہ وارث محروم ہوتا ہے ۔ کیونکہ اس کے مرنے کے بعد محرومی کا حکم دیا جائے گا (جو وارث کے حق میں تو صحیح ہو سکے گا لیکن میت کے حق میں صحیح نہ ہو سکے گا) ۔

شارح نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک یہ اعتراض خود محل اعتراض ہے ۔ کیونکہ میت کے حق میں محروم کا لفظ اس لئے نہیں استعمال کیا گیا ہے کہ وہ وراثت سے محروم ہے ۔ بلکہ میت نے اپنے فعل سے جو قصد کیا تھا اس کا نتیجہ برآمد ہونے سے میت کو محروم کر دینا مقصود ہے چنانچہ قاتل اور طلاق دھندہ دونوں اپنے اپنے ارادے میں شرعی مجرم ہوتے ھیں لہذا ان کو ان کے ارادے کے مطابق نتیجہ برآمد ہونے سے روک دیا جاتا ہے ۔ چنانچہ قاتل کو میراث سے محروم کر دیا گیا ہے اور شوھر جو مریض بمرض موت ہو اور اپنی زوجہ کو طلاق بائنہ دے اس شوھر کا وارث بنا دیا جاتا ہے ، (اس قاعدے کی تائید شرح

کفایہ کے اس مسئلے سے بھی ہوتی ہے ،، جس شخص نے شریعت کے مقررہ وقت سے قبل کسی شئی کو اس کے وقت سے پہلے حاصل کرنے کی کوشش کی اس کی سزا یہ ہوگی کہ اس کی کوشش کو ناکام کر دیا جائے ،، خلاصہ یہ کہ مریض بمرض موت کا مسئلہ اس دفعہ کے تحت واضح طور پر داخل ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں بشرطیکہ شرط انصاف کی ہو ۔

اشباہ میں کہا ہے کہ چند مسائل اس دفعہ سے مستثنیٰ معلوم ہوتے ہیں ۔

(۱) یہ کہ ام ولد لونڈی اگر اپنے آقا کو قتل کر دیگی تب بھی آزاد ہو جائے گی آزادی سے محروم نہ ہوگی ۔

(۲) یہ کہ مدبر غلام اگر اپنے آقا کو قتل کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا ۔ اور کسب کے ذریعہ اپنی پوری قیمت (ورثاء) کو ادا کرنا ہوگی ، کیونکہ غلام کا مدبر کرنا موت کے بعد تصرف کا نفاذ ہوتا ہے جو وصیت کے حکم میں متصور ہوتا ہے ، اور یہ امر واضح ہے کہ قاتل کے حق میں وصیت صحیح نہیں ہوتی ۔

(۳) یہ کہ اگر دائن اپنے مدیون کو قتل کر دے تو اس کا میعادی دین فوری ادائیگی کے قابل ہو جائے گا ۔

(۴) ایک شخص نے اپنی بیوی کو اس ارادے سے بیوی بنائے رکھا کہ اس کے مرنے کے بعد یہ شوہر اس کا وارث ہو ، حالانکہ زوجہ کے ساتھ اس کا برتاؤ شوہر جیسا نہ تھا ۔

(۵) شوہر نے اپنی زوجہ کو طرح طرح کی تکالیف دیں تاکہ زوجہ خلع پر مجبور ہو جائے چنانچہ زوجہ نے خلع چاہا خلع نافذ ہوگا ۔

(٦) ایک عورت نے نماز کے وقت حیض جاری ہو جانے کے لئے دوا استعمال کی جس سے حیض جاری ہو گیا اس پر اس نماز کی قضا لازم نہ ہوگی ۔

(۷) زکوۃ سے جان بچانے کیلئے ایک شخص نے سال تمام ہونے سے قبل اپنا مال فروخت کر دیا یہ عمل صحیح ہوگا زکوۃ واجب نہ ہوگی ۔

(۸) رمضان مبارک کی شب میں ایک شخص نے اس ارادے سے دوا پی کہ وہ مریض ہو جائے تاکہ صبح کو روزہ نہ رکھنا پڑے اور صبح ہونے پر ایسا ہی ہوا ، اس شخص کیلئے افطار جائز ہوگا ۔

تنبیہ

زواهر الجواهر میں اس دفعه کے مذکورہ قاعدے کی عبارت میں ایک قید کا اضافه کیا گیا ہے ، جس کے ذریعه مذکورہ صدر (۸ مسائل) اس قاعدے سے خارج کئے گئے هیں۔ یعنی یه مسائل ابتداء سے هی اس قاعدے میں داخل نه هوں گے تاکه بعده ان کے مستثنیٰ کرنے کی ضرورت لاحق هو ، چنانچه مذکورہ کتاب میں اس قاعدے کو اس عبارت سے بیان کیا گیاہے جو شخص کسی منفعت کو اسکےوقت سے قبل حاصل کرنیکی کوشش کرے گا اور مصلحت اس کے ثبوت میں نه هوگی ایسے شخص کو اس منفعت سے محرومی کی سزا دی جائے گی ،، چنانچه اس عبارت کے پیش نظر مذکورہ مسائل ابتداء سے هی اس قاعدے میں داخل نه هوں گے کیونکه ام ولد لونڈی یا مدبر کی آزادی یا دائن کے دین کی فوری ادائی وغیرہ کا حکم ان کی بدنیتی کی وجه سے حرمان منفعت کی شکل میں نه دیا جائے گا (کیونکه شرعی مصلحت ان کے ثبوت میں ہے نه که عدم ثبوت و حصول میں) ۔

البته اشباہ میں ایک ایسا مسئله مذکور ہے جو اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا کیونکه مسئله اس قاعدے کے جزئیات سے ہے لیکن حکم قاعدے کے مطابق نهیں ہے۔ وہ یه که ایک مکاتب غلام جس کو اپنے بدل کتابت کے ادا کرنے کی قدرت حاصل ہے اور وہ (ایک عورت کا غلام ہے) اپنی کتابت کا معاوضه محض اس لئے ادا نهیں کرتا که غلام کو اپنی سیدہ (آقا) کے دیکھنے کا موقعه ملتا رهے ۔ اس غلام کے لئے اس معاوضه کو روکے رکھنا جائز نه هوگا ۔ کیونکه اس کا یه فعل حرام کے حصول کیلئے ہے اور حق واجب کو (حرام کے حصول کیلئے) روک لینا ہے ، جو که ناجائز اور باطل ہے۔

صاحب اشباہ نے اس مسئلے کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے که میری سمجھ میں یه نه آسکا که یه مسئله اس قاعدے کے تحت کس طرح داخل ہے کیونکه (بظاهر یه مسئله اس قاعدے کی ضد ہے (اور اس کے بالکل برعکس نظر آتا ہے ، اس کا اپنا قاعدہ تو یه هوگا که جو شخص کسی شئی کو اپنے وقت سے مؤخر کرے گا وہ محروم کر دیا جائے گا)۔

شارح نے فرمایا ہے که مذکورہ مسئلے کو اس قاعدے کے جزئیات میں شمار کرنا بچند وجوہ مشکل ہے ۔

(۱) یه که کسی عورت کے غلام کے لئے اپنی مالکه کے کسی حصه جسم کی طرف نظر کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح ایک غیر شخص کے لئے حرام ہے ، جیسا که کنزالدقائق

کے باب الکراھیت میں کہا گیا ہے۔

(۲) یہ کہ جب کسی مکاتب غلام کے پاس اتنا مال موجود ہو کہ وہ اپنی کتابت کا بدلہ ادا کرکے آزاد ہو سکتا ہو تو ھمارے علماء کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ ایسے غلام کو ادائی مال سے عاجز قرار دیا جائے اور اس پر غلامی کا حکم لگایا جائے ، چنانچہ فقہ کے تمام متون و شروح و فتاویٰ میں کہا گیا کہ : ایک مکاتب غلام اپنی کتابت کے معاوضہ کی محض ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ، لیکن اس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اگر کوشش کرے تو یہ قسط بھی ادا کر سکے گا تو حاکم کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس کو تین دن کی مہلت کے بغیر ادائے مال سے عاجز قرار دے دے ۔ یہ مہلت اس لئے دی جائے گی تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ غلام واقعی عاجز ہے یا نہیں اس مدت کے بعد پھر حاکم کو اس کے آقا کے مطالبہ پر یا غلام کی اظہار رضامندی پر یہ حق حاصل ہوگا کہ کتابت کے عقد کو باطل قرار دے دے اور غلام کو خالص غلام تصور کیا جائے " ۔

کاش یہ معلوم ہو جاتا کہ اس مسئلہ میں کس امر کو اختیار کیا جانا چاھیئے ۔ آیا یہ کہا جائے کہ مالکہ کسی طرف نظر کرتے رھنے کے ارادے کی بنا پر محروم کر دیا جائے گا ۔ حالانکہ یہ محرومی اس کے حق میں پہلے ھی سے موجود ہے ، یا یہ کہا جائے کہ اس نے شئی کو اس کے وقت سے قبل حاصل کرنے کی کوشش کی کہ اداء مؤخر میں تعجیل کا طریقہ اختیار کیا (حالانکہ یہ تصور یہاں ممکن نہیں) ۔

اس کے ماسوی اس مسئلے کو دفعہ ھذا کے برعکس قاعدے کے فروع میں شمار کرنا بھی ھمارے مذھب کی بنا پر صحیح نہیں ہے ۔ " یعنی جو شخص شئی کو اس کے اوقات سے مؤخر کرے گا اس کو محرومی کی سزا دی جائے گی " ۔ کیونکہ جو مکاتب ادا پر قادر ہو اس کے فسخ کتابت کے لئے اس کو عاجز قرار دینا صحیح نہیں ہے ، جیسا کہ ابھی نقل کیا جا چکا ، حتیٰ کہ اگر غلام اپنے عجز کا مطالبہ کرے اور آقا اس سے انکار کر دے تو ایسے غلام کے لئے جو مال رکھتا ہو یا مال کے حصول پر اس کو قدرت حاصل ہو ، اس مطالبہ کا حق نہ ہوگا ۔ اور اگر اس مکاتب کا آقا اس سے عجز کے اظہار کا مطالبہ کرے گا اور غلام انکار کر دے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حاکم اس کو عاجز قرار نہ دے گا۔ الا یہ کہ آقا یہ ثابت کر دے کہ نہ تو غلام کے پاس مال ہے اور نہ مال کے حاصل کرنے پر قدرت رکھتا ہے ۔ لہذا اب تاخیر ادا کے سبب آزادی کی نعمت سے محروم نہ کیا جائے گا ، بلکہ حاکم اس کی ادائی پر اس کو مجبور کرے گا اور عاجز قرار نہ دے گا ۔

البتہ امام شافعی کے مذہب کی بنا پر یہ مسئلہ دفعہ ھذا کے قاعدے کی ضد قاعدہ کی فرع ہوگا ، کیونکہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بدل کتابت کی ادائی سے عاجز ہونے یا ادا نہ کرنے کی ہر دو صورتوں میں کتابت کے عقد کو فسخ کر دینا جائز ہے۔

اس موقعہ پر جتنی تفصیل کی جانا مناسب تھی اتنی تفصیل کر دی گئی ۔ لیکن اگر مسئلے کے ہر پہلو کی پوری وضاحت مقصود ہو تو شرح حموی میں ملاحظہ کی جائے۔

جو قاعدہ دفعہ ھذا کے قاعدے کی ضد ہے (جس کی عبارت سطور بالا میں ذکر کی گئی ہے) اس کی نظیر قرآن کریم میں تاخیر ایمان کا مسئلہ ہے۔ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے۔ لاینفع نفساً ایمانها لم تکن آمنت من قبل) ۔ آیت کا منشاء یہ ہے کہ جس شخص نے ایمان لانے کے وقت سے ایمان لانے کو مؤخر کر دیا حتی کہ موت کے علامات ظہور پذیر ہو گئے تو اس کو اس تاخیر کی بنا پر ایمان کی نعمتوں سے محروم کر دیا جائے گا ۔ چنانچہ اس (برعکس) قاعدے کے کثیر التعداد فروع اور بھی ہیں لیکن طوالت کے خوف سے ہم نے ان کو اس مقام پر ترک کر دیا ہے۔

دفعہ : ۱۰۰ ((جو شخص اس کی سعی کرے گا کہ کسی ایسی بات میں نقص پیدا کرے جو کہ خود اسی کی طرف سے مکمل ہو چکی ہو تو اس کی یہ سعی اسی پر رد کر دی جائے گی))۔

کیونکہ اس کے اس پہلے عمل میں جو اس کی جانب سے مکمل ہو چکا تھا اور دوسرے عمل میں جس سے یہ نقص کی کوشش کر رہا ہے ، منافات و تعارض ہوگا ، اور ایسا عمل دو متناقض کلاموں کے درمیان مدافعت پیدا کرنا متصور ہوتا ہے ، اور دعویٰ کی سماعت کو نامقبول بنا دیتا ہے ، لہذا اس شخص کی ایسی کوشش مردود متصور ہوگی ، ملاحظہ ہو دفعہ (۱۶۵۸) ۔ کہ ایک شخص نے اپنا غلام فروخت کیا ، مشتری غلام کی قیمت کی ادائی کے بعد غلام کو اپنے ہمراہ لے گیا ۔ اور غلام (اپنے متعلق ہر قسم) کے اظہار پر قادر تھا لیکن اس کے باوجود (اس خرید فروخت کے عرصہ میں) خاموش رہا ، اس کی یہ خاموشی اس امر کی دلیل ہوگی کہ وہ غلام ہی تھا ، اب

اگر اس کے بعد یہ غلام اپنی حریت کا دعویٰ کرے گا تو یہ دعوی اس کا قابل سماعت نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ دعویٰ اس کے اول فعل کے منافی ہوگا ، الا یہ کہ اپنے دعوے پر (قانونی) حجت پیش کر دے ، (بحرالرائق) ۔

یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ تناقض دعوی اس وقت معتبر ہوتا ہے جب کہ ایک فریق کا دوسرا فریق مقابل موجود ہو ، جو فریق مقابل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو ، چنانچہ جامع الفصولین میں جامع صغیر سے نقل کرکے کہا گیا ہے کہ : کسی شخص کے قبضہ میں ایک معین شئی ہو اور وہ یہ ظاہر کرے کہ یہ شئی اس کی اپنی نہیں ہے ، اور اس کے مقابلے میں دوسرا شخص اس شئی کا دعویدار موجود ہے ، جو اپنی ملکیت کا دعوی کر رہا ہے ۔ تو اول شخص کا (اظہاری) قول اس امر کا اقرار ہوگا کہ وہ شئی مدعی کی مملوکہ ہے ، حتیٰ کہ اپنے (سابق قول کے بعد) اگر اس شئی کے متعلق یہ کہے گا کہ میری اپنی مملوکہ ہے تو یہ قول اب ناقابل قبول ہوگا ۔ (فتاویٰ قاضی ظہیر الدین)

خلاصہ یہ کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں میری مقبوضہ شئی میری اپنی نہیں اور اس کے مقابلے میں کوئی دوسرا شخص اس شئی کے مالک ہونے کا مدعی ہو تو اول شخص کا قول اس امر کا اقرار ہوگا کہ وہ شئی فریق مقابل کی ملکیت ہے ، اس مسئلے میں دوسری روایت اس کے خلاف بھی موجود ہے ۔ لیکن جس صورت میں کوئی فریق مقابل موجود نہ ہو تو اس کا یہ قول (اول قول کے متناقض نہ ہوگا) بلکہ صحیح متصور ہوگا ۔ حتیٰ کہ اگر کسی دوسرے وقت میں کسی شخص نے اس شئی پر دعوی کیا اور اول شخص نے اب یہ کہا کہ یہ شئی میری ملکیت ہے تو اب اس کا یہ قول صحیح متصور ہوگا ۔ اس مسئلے میں تمام روایات متفق ہیں ۔

فتاویٰ بزازیہ میں تحریر ہے : حصیری فرماتے ہیں دعاوی میں توفیق کی یہ صورت ہوا کرتی ہے کہ انسان کے دوسرے قول و عمل سے پہلے کے عمل سے اعراض کرنا لازم نہ آتا ہو ۔ ہم نے اس مسئلے کو ایک معین شئی پر قبضہ سے متعلق کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے لیکن اگر دین کا مسئلہ ہو تب بھی حکم یہی ہوگا ۔

اس محل پر ایک سوال باقی رہتا ہے ، وہ یہ کہ کیا (دعوے کی سماعت کیلئے) توفیق کا محض امکان ہی کافی ہوگا یا یہ کہ حالاً توفیق کے وجود کی ضرورت ہوگی ؟ اس سوال کے جواب میں روایات مختلف ہیں ، ردالمختار نے بحرالرائق سے نقل کیا ہے : ,,قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ دعوے کی سماعت کیلئے توفیق کا امکان کافی ہو لیکن

استحسان کا اقتضاء یہ ہے کہ فی الحال توفیق کا وجود شرط کیا جائے » اور منیة المفتی میں مذکور ہے کہ استحسان کا قول صحیح ہے، جامع الفصولین میں اختلاف نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ : میرے نزدیک یہ امر قرین صواب ہے کہ اگر تناقض (دعوی) ایجاب وسلب کی صورت اختیار کئے ہوئے ہے اور توفیق دینا (بہت) خفی امر ہے تو ایسی صورت میں محض توفیق کا امکان دعوی کی سماعت کیلئے کافی نہ ہوگا ۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو محض امکان ھی کافی ہوگا ۔ اس قول کی تائید ردالمحتار کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو امام ابوحنیفہ رحمة اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ یہ شئی اس کی اپنی ہے۔ اس اقرار کے بعد اتنا عرصہ گذر گیا کہ یہ چیز اس سے خریدی جا سکتی تھی، اس کے بعد ایک دوسرے شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ شئی اس کی اپنی ملکیت ہے اور اس نے اول شخص سے خرید لی تھی ، لیکن خریداری کی کوئی تاریخ دعوی میں بیان نہ کی تو یہ دعویٰ دوسرے شخص کا قابل سماعت ہوگا کیونکہ یہاں (دونوں دعووں میں) اس طرح توفیق ممکن ہے کہ دوسرے شخص نے اول شخص کے اقرار کے بعد اس سے اس شئی کو خرید لیا ہو ، کیونکہ جو عقد (ابتداءً) غیر مفصل ہو اس کے حق میں حالی (تفصیل کے ساتھ) حجت قائم کر دینا مفید ملک ہو سکتا ہے، اور زوائدات قابل اعتبار نہیں ہوا کرتے (کتاب) نور العین میں اسی قول کو ثابت رکھا ہے ۔ (جو اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے) ۔

شارح مجلہ کا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ جزئیات فقہ پر عبور رکھنے والا جزئیات کی چھان بین کے بعد یہ محسوس کر لے گا کہ مذکورہ تفصیل اپنے اندر ایک قسم کی وجاہت کی حامل ہے . کیونکہ بعض مواقع ایسے ہوتے ھیں کہ ان میں ایجابی و سلبی صورت کا تناقض موجود ہوتا ہے اور توفیق پیدا کرنا پردۂ خفا میں ہوتا ہے ، جیسا کہ فتاویٰ ھندیہ میں خلاصة الفتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے ہر ایک شخص نے کسی شئی کے متعلق یہ دعوی کیا کہ یہ شئی اس کو صدقہ میں دی گئی تھی ، جس کو ایک سال کا عرصہ ہو چکا، اس کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ دو ماہ ہوئے ھیں کہ اس نے صدقہ کرنے والے سے اس شئی کو خریدا ہے ، اور اس دعویٰ پر شہادت بھی پیش کر دی اس شخص کا یہ دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا ، الا یہ کہ یہ شخص اپنے دونوں قول میں توفیق پیدا کر دے مثلاً یہ بیان کرے کہ اولاً صدقہ کرنے والے نے اس کو یہ چیز صدقہ میں دی تھی ، اور اس شخص نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا ، اس کے بعد یہ چیز اول صدقہ کرنے والے کے پاس کسی ذریعہ سے

دوبارہ پہنچ گئی تھی مثلاً عاریۃً اس نے لی تھی یا اس دوسرے نے اول کے پاس ودیعت کر دی تھی اور واپس طلب کرنے پر دینے سے انکار کر دیا تھا لہٰذا (مجبوراً) قیمت دے کر میں نے اس کو دوبارہ خرید لیا۔ یعنی (اپنے دونوں قول کے درمیان) توفیق بیان کرتے ہونے یہ تفصیل کی کہ اولاً یہ صدقہ ھی کی گئی تھی اور خریداری اپنی (صدقہ سے مملوکہ) شئی کو چھڑانے کی غرض سے (بعد میں) کی گئی تو میرے خیال میں اس مسئلے میں اس شخص کے دونوں قول میں توفیق دینے کا وجود شرط ھونا چاھیئے۔ کیونکہ مذکورہ مسئلے میں یہ الفاظ موجود ھیں الا یہ کہ یہ شخص توفیق دے دے "۔ الی آخرہ۔

اسی طرح جس مسئلے کو جامع الفصولین میں بیان کیا گیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے (فرمایا ہے) ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ فلاں شخص کے ذمہ اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس کے کچھ عرصہ بعد اس دوسرے کے قبضہ میں غلام کے متعلق کہا کہ یہ غلام دوسرے نے اس سے غصب کر لیا تھا۔ تو یہ دوسرا قول اس کا قابل قبول نہ ہوگا۔ الا یہ کہ یہ مقر اپنے اقرار کے بعد کسی زمانے میں غلام کے غصب کئے جانے پر کوئی حجت قائم کر دے۔ کیونکہ اس کے اقرار کے ذریعہ فلاں شخص کا (اس کے حق سے) بری الذمہ ہونا قطعی طور پر ثابت ہو چکا ہے، اب اس ثبوت کی نفی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ اس کے مقابلے میں (اسی طرح کی) قطعی حجت قائم کر دے۔ اور اس قسم کی حجت شہادت قائم کر دینا ہے۔

بخلاف اس مسئلے کے جس میں ایک شخص یہ اقرار کرے کہ جو کچھ کم و بیش (مال) اس کے پاس ہے . وہ فلاں شخص کا ہے، پھر کچھ روز گذرنے کے بعد فلاں شخص اس مال پر قبضہ کرنے کے لئے آیا۔ اقرار کرنے والے نے کہا کہ اب میں مال کا مالک ہوں۔ تو مقر کا یہ قول قابل قبول ہو سکے گا۔ اس کا موجودہ قبضہ اس کے قول کی صحت کی دلیل ہو سکے گا، اس لئے کہ قبضہ دفعہ دعاوی کی صورت میں (دفعہ) کی حجت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا جب کسی کے قول میں تناقض پیدا ہو تو اس تناقض کے دفع کرنے میں قبضہ اس کی دلیل ہوگا۔ اور یہ تصور کیا جائے گا کہ اپنے اول قول (اقرار کے بعد یہ شخص اس کم و بیش) مال کا کسی (تملیک کے) طریقے سے مالک ہو گیا ہوگا۔ اس موقعہ پر حجت کے لئے شہادت پیش کرنا ضروری نہ ہوگا۔

نیز فقہاء نے جن مسائل میں فی الحال توفیق ثابت ہونا شرط کیا ہے۔ ان میں سے جامع الفصولین کا یہ مسئلہ بھی ہے " ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ فلاں شئی فلاں

شخص کی مملوکہ ہے۔ اور چونکہ میں اس کا وکیل ہوں اس لئے یہ چیز میرے قبضہ میں ہے ، اس کے بعد یہ دعوی کیا کہ یہ چیز میری ملکیت ہے تو اس کا یہ دعوی ناقابل سماعت ہوگا ، کیونکہ اس کے دونوں (اول و ثانی) قول ایک دوسرے کے متناقض ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی چیز فلاں کی مملوکہ بھی ہو اور خود اس کی اپنی مملوکہ بھی ہو۔ الا یہ کہ یہ شخص اپنے دونوں قول میں فوری طور پر توفیق ثابت کر دے اور یہ کہے کہ واقعی یہ شئی اولاً اس فلاں شخص ہی کی تھی لیکن اس کے بعد (والے زمانے میں) میں نے اس سے اس شئی کو خرید لیا تھا ۔ اور اس قول کو شہادت سے ثابت بھی کر دے ۔

یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ) جن عقود کا سبب خفی ہوتا ہے جیسا کہ نسب اولاد اور طلاق و خلع و حریت ، ایسے عقود میں تناقض دعوی مضر نہیں ہوتا بلکہ ایسے عقود تناقض کے قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیئے گئے ہیں ۔ چنانچہ ان عقود میں تناقض موجود ہونے کے باوجود دعویٰ قابل سماعت ہوتا ہے ، لیکن اگر ان عقود میں دفعہ هذا کے قاعدے کے تحت مکمل شدہ قول و فعل کے فاسد کرنے کی کوشش کی گئی تو اس صورت میں دعویٰ اس حالت میں قابل سماعت ہوگا جب کہ شہادت سے ثبوت بہم پہنچا دیا جائے ۔ چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں فصول العمادیہ سے نقل کردہ مسئلہ اس کی تائید کرتا ہے (مثلاً) ایک عورت نے اپنے شوہر کے تین طلاق دینے پر شہادت قائم کر دی جب کہ اس دعوے سے قبل وہ خلع لے چکی تو اب اس شہادت کے قیام کے بعد عورت کو اپنے بدل خلع واپس لینے کا حق حاصل ہوگا ۔ اگرچہ اس عورت کے اول اور ثانی قول میں تناقض موجود ہے ، اسی طرح (مثلاً) ایک عورت کے شوہر اور بھائی نے (عورت کے فوت ہونے کے بعد اس ان کی میراث آپس میں تقسیم کی بھائی کو اس امر کا اقرار تھا کہ یہ شوہر اس کا بہنوئی ہے۔ اس کے بعد اس بھائی نے (یہ دعوی کیا کہ) شوہر اس کی بہن کو تین طلاق دے چکا تھا ۔ اور اس دعوے پر شہادت پیش کر دی تو اس کی یہ شہادت مقبول ہو کر دعوی صحیح ہوگا ۔ اور میراث کا حصہ اپنے بہنوئی سے واپس کر لے گا۔

اسی طرح ایسی لونڈی جس سے کتابت کا عقد کیا گیا تھا ۔ کتابت کا مال ادا کرنے کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس کے آقا (مالک) نے کتابت کے عقد سے قبل اس کو آزاد کر دیا تھا تو کتابت کے معاوضہ میں ادا کیا ہوا مال اس کو واپس لینے کا حق حاصل ہوگا۔ یہی حکم مکاتب غلام کا ہے۔

اسی طرح جب کسی میت کی زوجہ میت کے دیگر ورثاء کے ہمراہ اپنا مقررہ حصہ میراث سے حاصل کر لے اور ورثاء کو اس تقسیم کے وقت اس کے زوجہ ہونے کا اقرار ہو۔ لیکن اس کے بعد ورثاء کو ایسی شہادت مل جائے جس سے یہ ثابت ہو کہ شوہر نے اپنی صحت کی حالت میں اس زوجہ کو تین طلاق دے دی تھی ۔ تو ورثاء کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وراثت کا حصہ زوجہ سے واپس لے لیں ۔

ان مسائل میں غور کرنے کے بعد یہ معلوم ہوگا کہ اول قول کے بعد جو تکمیل کو پہنچ چکا تھا ، دوسرے قول سے اس کا باطل کرنا لازم آتا ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے شہادت کی شرط کس طرح معتبر کی گئی ہے ؟ چنانچہ بغیر شہادت کے دعویٰ کو ناقابل سماعت قرار دیا گیا ہے، خواہ دعوے میں توفیق پیدا کرنے کی کوشش ھی کیوں نہ کی گئی ہو ۔

اسی طرح نسب کی صورت میں مثلاً ایک شخص نے اپنا غلام جو خود اسی شخص کے یہاں پیدا ہوا تھا کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا ۔ اور اس مشتری نے اس غلام کو کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا اس کے بعد اول بائع نے کہا کہ وہ غلام اس کا اپنا بیٹا تھا ، تو اس کا یہ قول معتبر ہوگا اور بعد والے دونوں عقد باطل قرار دیئے جائیں گے ۔ کیونکہ نسب کی بنیاد حمل قرار پانے پر ہوتی ہے، اور یہ امر انسان پر پوشیدہ رہ سکتا ہے: لہذا اس کے ہر دو فعل و قول کا تناقض قابل نظر اندازی متصور ہوگا ۔ (رد المحتار از عینی) ۔

اسی طرح غلام کی آزادی کی صورت میں جب مشتری یہ دعویٰ کرے کہ بائع نے بیع سے قبل غلام کو آزاد کر دیا تھا ، تو مشتری کا یہ دعویٰ مسموع ہوگا ۔ اور تناقض قابل معافی ہوگا ۔

لیکن جس مقام پر توفیق خفی نہ ہو ایسے مقام پر غور کرنا ہوگا آیا توفیق ممکن ہے یا نہیں اگر کسی صورت سے توفیق ممکن نہ ہو سکی تو یہ تناقض دعویٰ کو باطل کر دے گا جیسا کہ ایک شخص اولاً کسی شئی کے متعلق یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کو اپنے وراثت میں ملی تھی ، اس کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے باپ سے خرید لی تھی ، تو یہ دعوی قابل سماعت نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس کے دونوں قول میں توفیق دے لینا ممکن نہیں ہے، جو چیز وراثت میں حاصل شدہ ہو اس کے متعلق یہ تصور کر لینا کہ بعد میں اس نے اپنے مردہ باپ سے خرید لیا ہوگا ۔ البتہ اس مسئلہ کا عکس ممکن ہے۔ وہ یہ

کہ یہ شخص اولاً اس شئی کے خرید لینے کا دعوی کرے اور اس کے بعد کہے کہ خریداری سے قبل میں اس کا وارث ہو چکا (جامع الفصولین) اسی طرح اگر اولاً ایک ہزار روپیہ کے دین ہونے کا دعوی کیا اس کے بعد یہ دعوی کیا کہ وہ اس رقم میں شریک ہے، تو یہ دعوے قابل سماعت نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس کے برعکس اولاً یہ کہا کہ وہ ایک ہزار روپیہ میں شریک ہے اور اس کے بعد کہا کہ یہ دین تھے، تو یہ دعوی قابل سماعت ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں دعوؤں میں توفیق ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ شرکت کا مال شریک کے ذمہ دین قرار پا جائے، اور یہ امر مسلم ہے کہ جب دو دعوں میں توفیق ممکن ہوگی دعوی قابل سماعت ہو جائے گا۔

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ جب دو دعوؤں کے درمیان توفیق کا امکان موجود ہو تو صرف اتنا ھی امر دعوے کی سماعت کے لئے کافی ہوگا، لیکن استحسان کا یہ تقاضا ہے کہ توفیق فی الحال موجود ہو اور یہی زیادہ صحیح قول ہے، اور جامع الفصولین سے ہم نے اس قول کا استصواب بھی نقل کر دیا ہے کہ جب دو دعوؤں میں تناقض اس طرح ہو کہ ایک ایجاب اور دوسرا سلب ہو تو یہ محل دعوے کی (سماعت کیلئے) قابل غور ہوگا، اور اس موقعہ پر دعاوی کے درمیان توفیق کے خفی و ظاہر ہونے کی طرف توجہ دی جائے گی۔ اور اسی لحاظ سے توفیق کے امکانی و حالی ہونے کا اعتبار ہوگا۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اگر دعاوی کے تناقض کی صورت میں ایک مختتم امر کو دوسرے دعوے سے باطل کر دینا لازم آتا ہے تو دوسرا دعوی ناقابل سماعت ہوگا۔ الا یہ کہ جہاں خفا کے نظر انداز کرنے کا حکم ہو) تو دوسرے دعوے پر شہادت پیش کر دینے سے دعوی قابل سماعت ہو جائے گا لیکن اگر دوسرے دعوے) سے اول کا باطل کرنا لازم نہیں آتا پس اگر توفیق ممکن ہو اور پیدا کر دی گئی ہو تو دعوی قابل سماعت ہوگا۔ اس حالت میں حجت قائم کرنے کی ضرورت بھی نہ ہوگی۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو سکتا ہو تو اب دعوی قابل قبول نہ ہوگا. (رد کر دیا جائے گا)۔

چنانچہ میں نے اپنے سابقہ بیان میں اس سلسلہ کی بنیادی چیز پیش کر دی ہے، یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو آپ کو وضاحت کے لئے ایک سو مثالیں پیش کرکے مزید وضاحت سے مستغنی کر دے گا، اس کی امداد سے آپ اپنی ذہنی فکر سے دیگر نظائر کا جو گذشتہ نظائر کی مثل ہوں استخراج کر سکتے ھیں مجلہ کی یہ عبارت ((فسعیہ مردود علیہ)) کے یہی مطلب ھیں کہ جہاں توفیق پیدا کرنا خفی ہو اور دلیل و حجت بھی پیش نہ کر سکے تو اس کا متناقض قول مردود ہو گا۔

(تنبیہ)

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ توفیق کی خفا محض نسب و طلاق و خلع و حریت جیسے عقود ھی میں منحصر نہیں ہے ، بلکہ سابقہ سطور میں ان عقود کا ذکر مثال کے طور پر کیا گیا ہے ، اس لئے کہ جامع الفصولین میں کہا گیا ہے ، کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز اجارے پر لی اور پھر جس سے لی تھی اس کے مقابلے میں یہ دعوی کیا کہ یہ چیز خود لینے والے کی ہے اور اس پر حجت بھی پیش کر دی کہ میرے باپ نے میرے بچپن میں یہ چیز میرے لئے اس شخص سے جس سے اجارے پر لی ہے خرید لی تھی (اور مجھے پہلے) علم نہ تھا تو اجارے پر لینے والے کا یہ دعوی قابل سماعت ہوگا ۔

اس کے بعد صاحب جامع الفصولین نے کہا ہے ,, میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اجارے پر لینے والے نے سابقہ توفیق پیدا کرنے کا طریقہ اختیار نہ کیا بلکہ اس نے عاریت کی اپنے مملوکہ ہونے پر حجت قائم کر دی تو کیا حکم ہوگا ؟ یہ دعوی مسموع ہوگا جیسا کہ جامع کبیر سے ہم نے سابقہ سطور میں نقل کرکے بیان کیا ہے ۔ یعنی ایک شخص نے اولاً یہ کہا کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے اور پھر یہ کہا کہ میں نے اس شخص سے خرید لی تھی۔

فاضل علی حیدر آفندی کو اس مقام پر ایک وہم ہوا ہے کیونکہ انہوں دفعہ (۳۵٦) کو مذکورہ قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے دفعہ مذکورہ کی عبارت یہ ہے ملاحظہ ہو ,, جب کسی بیع میں انتہا سے زیادہ نقصان ہو لیکن دھوکہ دھی کا وجود نہ ہو تو جس جانب کو نقصان پہنچا ہو اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ بیع کے فسخ کرنے کا دعوی کرے ۔ البتہ اگر یتیم کے مال میں ایسا غبن پایا گیا تو بیع صحیح تسلیم نہ ہوگی ۔ اور جو حکم یتیم کے مال کا ہے وھی حکم وقف اور بیت المال کے مال کا ہے ،، ۔

فاضل مذکور کے وہم کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس مسئلے میں غبن کی وجہ سے فسخ بیع کے فقرے کا حکم کسی تناقض کی بنا پر نہیں دیا گیا ہے ۔ بلکہ یہ مسئلہ بھی دوسرے مبحث سے متعلق ہے ۔ وہ یہ کہ مشتری کو کن امور کی بنا پر فسخ کا حق حاصل ہوتا ہے ۔ اس لئے کہ اس مسئلہ میں جو فریق فسخ کا مطالبہ کر رہا ہے اس کو بیع کے واقع ہونے کا اعتراف ہے ۔ بلکہ اس کا کہنا یہ ہے کہ موجودہ بیع کو اس بنا پر فسخ کر دیا جائے کہ اس کو اس بیع میں بہت زیادہ نقصان پہنچا ہے ۔ اگرچہ اس کو بیع میں دھوکہ

نہیں دیا گیا لیکن یہ نقصان کی زیادتی ھی اس کے نزدیک بیع کے فسخ کی وجہ ہے ۔ ہمارے اس بیان کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو ہم نے فتاوی بزازیہ سے بحوالہ حصیری نقل کی ہے کہ دعوی میں توفیق دینے کی علامت یہ ہوتی ہے کہ مدعی کے دوسرے قول کے ذریعہ اول قول سے اعراض کرنا لازم نہ آتا ہو۔

اشـــــاریـه

رجـال

اصطـلاحات

رجال

اصطلاحات

(ن)

(و)

(هـ)

(ی)

ادارہ تحقیقات اسلامی کی مقبول عام تصنیف
تقویم تاریخی

مولانا عبدالقدوس ہاشمی

صفحات 26+378 قیمت عمومی ایڈیشن 65.00 روپے
لائبریری ایڈیشن 85.00 روپے

مورخین ، محققین اور تاریخ کے طلباء کے لئے ایک نادر تحفہ

- ہجری اور عیسوی سنین میں تطابق کے لئے سہل الاستعمال کلید

- مشاہیر اسلام کی وفیات اور تاریخ اسلام کے مشہور واقعات کی توقیت کا خزینہ

یہ تقابلی تقویم پندرھویں صدی ہجری کے اختتام تک آپ کو یہ جاننے میں مدد دیتی ہے کہ ہر ہجری مہینہ کی پہلی تاریخ کو عیسوی سن کی کیا تاریخ اور ہفتہ کا کون سا دن تھا، اس طرح کسی صدی کی کوئی ہجری تاریخ معلوم ہو تو اس کے مقابل عیسوی تاریخ معلوم کی جا سکتی ہے اور بالعکس عیسوی تاریخ معلوم ہو تو اس کے مقابل ہجری تاریخ دریافت کی جا سکتی ہے ۔ طلباء اور محققین کیلئے ایک بیش قیمت تحفہ ہے ۔

پچھلی چودہ صدیوں میں اہم تاریخی واقعات مزید برآں بعض مشاہیر اسلام کی وفات کا ذکر بھی متعلقہ تاریخوں کے ساتھ کر دیا گیا ہے ۔

مطبع : ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی پریس ، اسلام آباد